



















AL ḤALLĀJ

—

KITĀB AL ṬAWĀSĪN



---

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BORDIN ET C<sup>ie</sup>, 4, RUE GARNIER.

---



كتاب الطراسين  
لابي المغيث الحسين بن منصور الحلاج اليبضاوي  
البغدادى

# KITÂB AL ṬAWÂSÎN

PAR

ABOÛ AL MOGHÎTH AL ḤOSAYN IBN MANṢOÛR

AL ḤALLÂJ

AL BAYDHÂWÎ AL BAGHDÂDÎ

Mort à Bagdad en 309 de l'hégire = 922 de notre ère.

TEXTE ARABE

PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS,

D'APRÈS LES MANUSCRITS DE STAMBOUL ET DE LONDRES;

AVEC LA VERSION PERSANE D'AL BAQLÎ, L'ANALYSE DE SON COMMENTAIRE PERSAN,

UNE INTRODUCTION CRITIQUE, DES OBSERVATIONS, DES NOTES

ET TROIS INDICES

PAR

LOUIS MASSIGNON



PARIS

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

13, RUE JACOB (VI<sup>e</sup>)

1913







کردند و ذالانج بود و شالانج خواستند و قالانج گفتند رسم  
 کرد حسینان دوا بر سحر از مرتبه مرتبه اول ازل و بد هر دهار  
 خواهد نه ازل حق ثانی مفهومات خلق ثالث جهات کون رابع  
 معلومات علم طالب چون از باب علم در آید در لا ازل متخیر شود  
 سبیل معرفت نه بیند دیگر از باب صفات در آید در لا مفهومات  
 متخیر شود سبیل معرفت نیاید دیگر از باب معنی در آید در لا  
 معلومات متخیر شود راه معرفت نیاید دیگر از باب فهم در آید  
 در لا جهات متخیر شود راه معرفت نیاید علم و فهم و وصف  
 و ارادت مقالت فاتی شود در هر مفهومات و جهات و معلولات  
 آنکه و احلا حد فرد در فردانیت بماندنی بنایر حد ثانی و کائنات  
 و معلومات و مفهومات و دهریات العزم الله الذی تقدس بقلوب  
 عن سبیل اهل المعارف و ادراک اهل الکواشف حسین را  
 هست این جای طاسین و نغی و اثبات و این صورت اوست  
 فصل فی بیان محیط است ~~فی بیان محیط است~~ <sup>اول</sup>  
 فکرهاست و ثانی فکر خاص و دایره علم حق و سطرانی مدار اینها  
 لام الفات که بدایره محیط است ~~محیط است~~ <sup>اول</sup>  
 نفی است از جمیع جهات آن دو جا ع (۱۷۷) حاملان اند  
 از جواب اجانب توجید بماند ما و لای آن حوادث است  
 قالس خبر داد که فکر عوام غور کند در خرافات و فکرها خاص  
 غور کند در خرافات فهام آن دو خرخشک شود و طریق مندرج  
 شود و آن دو فکر ببرد و آن دو حایل مضیل شود و آن دو کون  
 فنا شود و حجتها بدرد عرفان متلاشی گردد از جناب الوهیت  
 رحمن و بماند منزه فی حد ثانی سبحان آن خدایی که از حله علی  
 منزه است بر هانش قویست و سلطانش عزیزست ذو الجلال  
 ذو المجده و الکبریا است فی شمارش یکی نه یکی چون یکی حد و عد

و اینها







## INTRODUCTION

---

Ceci est une préface à la publication de la « Passion d'al Hallâj<sup>1</sup> », travail d'ensemble sur la vie et les œuvres d'al Hosayn ibn Mançoûr al Hallâj, le grand « motakallim » mystique musulman de langue arabe, — qui fut supplicié à Bagdad le 26 mars 922 de notre ère (= le 24 doû al qa'dah 309 de l'hégire).

On y trouvera réunis et édités pour la première fois les principaux textes relatifs à la « Passion d'al Hallâj », — c'est-à-dire les documents fondamentaux sur sa doctrine de l'amour divin, — cause de son procès et de son martyre.

Il convient ici de donner, en résumant notre travail spécial sur la question<sup>2</sup>, la liste des œuvres qui ont subsisté jusqu'à ce jour en manuscrits et que nous avons pu retrouver, portant le nom d'al Hallâj :

### A. — Œuvres authentiques :

#### I. — DOGME

Des 47 titres énumérés par le *Kitâb-al-Fihrist*<sup>3</sup>, — qu'il

1. Annoncée in *Rev. Hist. Relig.*, LXIII-2, p. 195.

2. *Bibliographie chronologique et critique d'al Hallâj*.

3. Soixante-six ans après la mort d'al Hallâj, ce qui fait qu'on peut douter s'il mit à tous ces ouvrages la dernière main; dans le doute, nous avons proposé (*l. c. supra*, p. 200), d'appeler ces ouvrages en bloc « Corpus



faut rectifier et compléter d'après les indications d'al Biroûnî, d'al Qoshayrî, d'al Hojwîrî, d'al Şâbî, d'al Sohrawardî d'Alep, d'al Baqlî, d'Ibn 'Arabî et de Jâmî' —, nous avons retrouvé jusqu'ici :

1° Un traité à peu près entier, le *Kitâb al Tawâsîn*. Publié ci-dessous in-extenso.

2° Cinq fragments de traités :

a) '*Aqîdah* d'al Hallâj, extraite par al Kalabâdî (in « ta'arrof » 143-a-7°) de son traité : *Nafi al tashbîh*<sup>2</sup>.

b) *Faṣl fi al Mahabbah*, traduit en persan par al Baqlî (in « Shaṭḥîyât » 1091-a-213°, 214°).

c) *Raq'ah bi khatt... al Hallâj*, copiée par l'auteur des « *Akḥbâr al Hallâj* », 191-c-44°).

d) Conclusion, traduite en persan archaïque par al Harawî (in « ṭabaqât... » 1059-a-60°), d'un « livre d'al Hallâj » que Jâmî (in « Nafahât... » 1150-a-42°) précise être intitulé « '*Ayn al Jam'* ».

e) Fragment sur « al ma'rifah », traduit en persan par al Baqlî (in « Shaṭḥîyât » 1091-a-178°).

3° Plus de trois cent cinquante λόγια, recueillis et transmis par les auteurs soufis de « tafsîr » et de « ṭabaqât » ; ce sont des sentences détachées qu'il n'est pas possible, actuellement, de classer sous les titres des œuvres d'où elles ont été tirées.

## II. — POÈMES, LETTRES ET DISCOURS :

1° Plus de cent cinquante fragments poétiques, provenant

Hallagiacum » pour les distinguer des autres titres, — en souvenir du « Corpus Dionysiacum » chrétien. — Le chiffre de « 47 » titres doit être substitué au « 46 » du comput de l'édition imprimée, t. I, p. 192, — car il faut dédoubler le premier de ces titres.

1. Voir le détail de ces rectifications in *Bibliographie...*, 10-a-b-c (1°-46°).

2. Correspondant peut-être au *Kitâb al Kayf*, n° 44 de la liste.



vraisemblablement de son *Diwân* : *Ash'ar Monâjât* ; classés par ordre de rimes, selon l'usage.

2° Lettres. Les unes furent dictées par lui dans l'état de « rappel », hors de l'extase (ex. : lettre à Ibn 'Aḡā) ; les autres ont été notées pendant ses trances extatiques, comme celles qui figurent dans la saisie de 301/913, et celle qui fut versée au dossier de l'instruction en 309/922. Nous avons encore, pour nous donner une idée exacte de cette dernière série : a) des « *Riwâḡyât shatḡīyât* » d'al Ḥallâj, recueil de 27 courts discours extatiques sous forme de « révélations » à répandre ; mais le texte arabe semble perdu, et l'état de la traduction persane qu'al Baqlî (vi<sup>e</sup>/xii<sup>e</sup> siècle) nous en a conservée rend leur authenticité suspecte ; b) des citations peut-être truquées, données par des écrivains hostiles, comme Ibn Abî Ṭāhir, Al Tanoḡkhî, Al Bîroḡnî, Al Baghdâdî.

3° Discours publics, *khoḡab*, recueillis par ses disciples et réunis par ses biographes, comme Ibn Bâkoḡyeh et Al Qazwînî.

## B. — Œuvres supposées :

1° Les paroles d'al Ḥallâj dans une vision d'al Shiblî.

2° Les paroles d'al Ḥallâj dans la légende dite d'al Kirmânî.

3° Les paroles d'al Ḥallâj dans la vision qu'en eut Roḡzbahân al Baqlî (cf. ici, *infra*).

4° Discours d'al Ḥallâj dans les visions d'Atṭâr (*Hildj Nâmeḡ*).

5° Discours d'al Ḥallâj dans les visions d'Ibn 'Arabî.

6° Discours d'al Ḥallâj dans les visions d'Izz al Dîn al Maqdisî.

7° Ses paroles dans la légende anonyme, dite « *Al Qawl al sadîd 'fi tarjamat al 'arîf al shahîd* » (récension populaire bagdadienne).



### C. — Œuvres apocryphes :

1° *Diwân Ḥosayn al Ḥallāj* : recueil de pièces de vers en arabe, mises sous le nom d'al Ḥallāj par des ṣoûfis postérieurs, probablement Aboû al Ḥasan 'Alî al Mosaffar al Sibṭî (vi<sup>e</sup>/xii<sup>e</sup> siècle), et Ḥorayfîsh al Makkî (+801/1398).

2° *Diwân 'Arif rabbânî 'wa majdoub sobḥânî 'sirdj wahhāj Ḥosây Manṣour Ḥallāj* : recueil de poèmes shî'ites en persan ; faux grossier, édité par Sayf al Dîn Maḥallâtî, impr. Bombay : 1<sup>re</sup> éd. 1305/1887 ; 2<sup>e</sup> éd. 1312/1894.

3° *Risâlati Manṣour Ḥallāj fî al tawḥîd* : courte dissertation en persan ; de basse époque (ap. ms. Stamboul : Köpr. 1589)<sup>1</sup>.

### Résumé de la biographie d'al Ḥallāj :

(Env. 244/858). Naissance d'Aboû 'Abdallah al Ḥosayn ibn Manṣour ibn Maḥammâ à al Baydhâ (au lieu nommé al Ṭôr), près d'Iṣṭakhr (Fârs). Il est élevé à Wâsiṭ ('Irâq).

(Env. 260/873). A seize ans il vient s'engager, comme disciple, au service du ṣoûfi Sahl ibn 'Abdallah al Tostarî, à Tostar (Ahwâz) ; pendant deux ans.

(Env. 262/875). Il vit à Baṣrah, pendant dix-huit mois, auprès du ṣoûfi 'Amr al Makkî ; et il épouse la fille du ṣoûfi Aboû Ya'qoub al Aqlâ', Omm al Ḥosayn.

264/877. Arrivé à Bagdad, il devient, comme disciple d'al Jonayd, un ṣoûfi.

(Env. 282/895). Il fait le pèlerinage de la Mekke, où il reste un an dans la solitude ; ses deux entrevues mémorables,

<sup>1</sup> Deux autres œuvres apocryphes semblent perdues : *Kitâb fî al sihr*, vu par Ibn Taymîyah (542 e-40). *Risâlat fî al Kîmiyâ*, dénoncée par un disciple d'al Jildakî (534-a-400).



au retour, avec Ibrahîm al Khawwâş à Koûfah, et avec al Jonayd à Bagdad.

(Env. 284/897). Rupture avec les şoûfis; il se retire à Tostar pendant deux ans.

(Env. 286/899 à 290/902). Voyage de cinq années en Khorâsân et en Fârs; premières prédications; il reçoit le surnom d'*al Hallâj*, et écrit ses premiers ouvrages; prédication en Ahwâz.

291/903. Naissance de son second fils, Hamd<sup>1</sup>. Second pèlerinage à la Mekke, viâ Başrah; rupture avec al Nahrjoûrî.

(Env. 292/904). Il vient s'installer à Bagdad avec plusieurs notables de l'Ahwâz; séjour d'un an.

(Env. 293/905). Voyage par mer dans l'Inde; il remonte jusqu'au Turkestan extrême, en continuant à prêcher et à écrire; surnommé alors « *Aboû al Moghîth* ».

(Env. 294/906). Troisième pèlerinage à la Mekke où il séjourne deux ans.

(Env. 296/908). Retour à Bagdad; retentissante prédication publique.

(Env. 297/909). Fatwâ contre lui du zâhirite Ibn Dâoûd al Isfahâni. Il est arrêté une première fois.

298/910. Son évasion; il se cache à Soûs (Ahwâz); poursuites contre son disciple Ibn Bishr.

301/913. Seconde arrestation; interrogatoires à Soûs, Doûr al Râsibî, Wâsit; premier procès à Bagdad devant le vizir Ibn 'Isâ; mise au pilori. Détention de huit années dans diverses prisons de Bagdad; il continue son apostolat et il se gagne à la Cour des sympathies puissantes.

309/922. Second procès, durant sept mois, devant le vizir Hâmid; terminé le mercredi 18 doû al qa'dah (= 20 mars) par la fatwâ de condamnation : signée des qâdhîs Aboû 'Omar ibn Yoûsof al Azdî, et Aboû al Hosayn al Oshnânî : confirmée le 22 doû al qa'dah par la sentence du khalife : exécutée le mardi 24 doû al qa'dah (= 26 mars) sur l'esplanade de la Prison Neuve, en face de Bâb al Tâq : al Hallâj est flagellé, mutilé, accroché à un gibet, et finalement<sup>2</sup> décapité et brûlé.

1. Qui avait dix-huit ans en 309/922 (récit de Hamd, in Ibn Bâkoûyeh).

2. Les documents şoûfis contemporains affirment que ce fut seulement le lendemain matin.



*Sources* : Pour la première période : récit biographique par son fils Ḥamd, né en 291/903 ; (in Ibn Bâkoûyeh : deux révisions : al Khaṭīb, et al Ḍahabî) — : témoignage d'al Ḥadhramî sur la première entrevue d'al Jonayd et d'al Ḥallâj, « quarante-cinq ans avant » son exécution (in Ibn Bâkoûyeh : révision d'al Ḍahabî). A partir de 298/910, la vie d'al Ḥallâj appartient à l'histoire générale du Khalifat ; — pour la discussion des données des historiens du temps, voir notre travail d'ensemble.

---



# KITÂB AL TAWÂSÎN

---

## ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

---

### Les manuscrits :

Nous en avons retrouvé deux manuscrits, incomplets, qui seront désignés par les lettres A et B.

A = manuscrit arabe British Museum Add. 9692 (Catal. n° DCCCLXXXVIII, § 14, p. 405<sup>b</sup>-406<sup>a</sup>), f<sup>os</sup> 317<sup>a</sup>-322<sup>b</sup>. L'extrait qui y figure est donné sans son titre; l'écriture, à ponctuation maghribine<sup>1</sup>, appartient à un scribe étourdi, mais bien au courant des termes techniques soufis : cette copie peut dater du xv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle selon Rieu (Catal. *l. c. supra*). Nous avons dit ailleurs comment nous avons restitué à cet extrait son véritable titre, grâce à une citation d'al Sohrawardî al Maqtoûl<sup>2</sup>.

B. — Depuis, en avril 1911, nous avons été assez heureux pour retrouver dans les « Shaṭḥiyât » anonymes, cataloguées au n° 1.290 (corriger en 1271), p. 103 du catalogue imprimé de la bibliothèque du Dâmâd Zâdeh Qâdhî 'askar [Monlâ] Moḥammad Morâd, à Stamboul<sup>3</sup>, — l'œuvre connue<sup>4</sup> de

1. Nous avons rétabli la ponctuation orientale dans notre texte A.

2. Cfr. *Rev. Hist. Relig.* LXIII-2, 1911, p. 200, n. 5.

3. Fondée 1189/1775 au quartier « Tchahâr Shambah » — Catalogue publié en 1311/1893, 179 pages.

4. Cfr. Jâmi, *Nafahât al Ons*, p. 64 et p. 288, et Hâjj Khalîfah, n° 7522, éd. Flügel, IV, 38.



Roûzbahân al Baqlî (+ 606/1209), — dont le dernier livre contenait son *Sharḥ al Tawâsîn*<sup>1</sup>, commentaire de l'œuvre d'al Ḥallâj, où le texte est traduit phrase à phrase en persan; et où le titre se trouve ainsi définitivement fixé. Nous donnons ici cette version persane sous la lettre *B*, en regard du texte *A*. Elle est inestimable pour la compréhension de cette œuvre.

La comparaison de ces deux textes révèle, — même en faisant la part des omissions commises, — de très profondes divergences pour l'agencement de certains chapitres, — et l'existence ancienne de deux révisions bien distinctes<sup>2</sup>.

Tel quel, il n'est pas sûr que notre texte, ainsi reconstitué, soit complet. Du moins le nombre des chapitres a pu être approximativement fixé : les titres des chapitres I, II, et VI figurent expressément au commentaire d'al Baqlî, f° 175<sup>b</sup>; de même ceux des chapitres III, IV, V, VI y figurent f° 190<sup>a</sup>, et ceux des chapitres VII, VIII, IX, X, — aux f°s 108<sup>b</sup>, 110<sup>a</sup>, 110<sup>a</sup>, 111<sup>b</sup>. D'autre part le copiste du ms. *A* a intercalé sans les comprendre ceux des chapitres II et VI, aux f°s 317<sup>b</sup>, 319<sup>b</sup>, à la suite du texte, — sans signes spéciaux. Et, par analogie, le dernier morceau, d'un développement homogène, a été provisoirement isolé comme XI<sup>e</sup> chapitre indépendant<sup>3</sup>.

Pour la commodité des références, — le texte a été coupé par paragraphes, — en suivant autant que possible les cou-

1. Cité parmi ses œuvres, par Ibn Jonayd en son *Shadd al izdr* ms. MB. Supp. 677, f° 111<sup>a</sup> (cfr. *Bibliogr.* 594-a-2°).

2. Le texte *A* se présente ainsi : *a* (1°-17°), *b* (1°-8°), *c* (1°-11°), *d* (1°-11°), *e* (1°-11°, 13°-22°, 31°-33°, 23°-30°, 34°-39°), *f* (1°-9°, 11°-35°), *g* (1°-5°), *h* (2°-10°), *i* (1°-7°), *j* (manque), *k* (1°-26°).

Le texte *B* se présente ainsi : *a* (1°-2°, 5°-17°), *b* (1°-8°), *c* (1°-12°), *d* (1°-11°), *e* (1°-20°, 23°-39°), *f* (1°-2°, 4°, 3°, 5°-19°, 35°, 36°, *g* (1°-4°), *f* (30°-34°), *h* (1°-10°), *i* (1°-2°, 8°-14°), *j* (1°-24°).

3. Intitulé « *Bostân al ma'rifah* » dans le ms. Solaymâniyah 1028 (maj-mou'ah, 25<sup>e</sup> risâlah; ff. 1-3) : ce titre est le 38<sup>e</sup> de la liste des œuvres d'al Ḥallâj dans le ms. Berlin KB 15.



pures pratiquées par le commentaire d'al Baqlî pour y intercaler ses éclaircissements. Le manuscrit A ne renferme ni alinéa<sup>1</sup> ni coupure ni glose<sup>2</sup>, mais seulement six rappels du nom de l'auteur (cfr. infra 11-c-24<sup>o</sup>, e-31<sup>o</sup>, — f-1<sup>o</sup>, — f-18<sup>o</sup>; f-20<sup>o</sup>, k-1<sup>o</sup>), et la notation en marge, après avoir relu, des mots sautés par le copiste pendant la dictée.

C. — Le commentaire même d'al Baqlî renferme des variantes intéressantes pour la version persane (B) qu'il accompagne; elles y seront signalées sous la lettre C.

D. — Second manuscrit des « Shaḥḥiyât », retrouvé en avril 1912<sup>3</sup>.

### Authenticité du texte. Citations anciennes.

Quoique le manuscrit A ne soit qu'une copie du xvi<sup>e</sup> siècle environ; et que la version persane B n'ait été faite qu'en 570/1174, sur un original arabe, — nous verrons plus loin qu'il n'est pas douteux que le *Kitâb al Ṭawâsin* tel que nous le publions ici, renferme effectivement, sinon une œuvre d'al Ḥallâj lui-même, du moins l'œuvre inscrite sous son nom par l'auteur du *Kitâb al Fihrist*, une soixantaine d'années après la mort d'al Ḥallâj, au n<sup>o</sup> 1 du « Corpus Hallagiacum », sous le titre *Kitâb Ṭâ Sin al Azal*, — ce qui est le titre incomplet du vi<sup>e</sup> chapitre (f) du *Kitâb al Ṭawâsin*.

Il semble qu'un disciple direct du maître mit la dernière main au classement des paragraphes de cette œuvre, dont tous les éléments possèdent au plus haut degré les signes distinctifs du style ḥallâjiyen, tantôt d'une véhémence con-

1. Sauf pour annoncer les quatre courtes pièces de vers qui s'y trouvent.

2. Sauf in 11-b-3<sup>o</sup> (?).

3. In manuscrit Shahîd 'Alî Pâshâ 1342 (majmoû'ah, 19<sup>e</sup> risâlah (185 pages), recopiée le mercredi 29 jomâdâ II, 849/1445; le commentaire des « Ṭawâsin » y occupe les pages 147-168).



densée et âpre, tantôt d'une volubilité enthousiaste et d'un cliquetis de subtilités verbales inimitables.

Cela est possible du passage où il dit (11-e-3°), que celui qui n'a pas été jusqu'au fond de sa doctrine, et s'est arrêté au « 2° cercle », l'a qualifié de « *Al 'Ālim al rabbānī* », « Maître instruit par le Seigneur »<sup>1</sup>. Tel est précisément le mot historique<sup>2</sup> d'Ibn Khafīf († centenaire en 371/982) sur al Hallāj qu'il avait visité en prison. Et il paraît peu probable d'admettre qu'Ibn Khafīf aurait puisé ce mot dans l'œuvre d'al Hallāj?

Un second passage paraît encore plus sûrement interpolé; c'est au chapitre vi (f), les §§ 20°-25°, où al Hallāj, se comparant à ses maîtres Iblīs, et Fir'awn, répète le mot fameux « *Ana al Haqq* », et fait allusion<sup>3</sup> à son propre supplice, annoncé non comme possible, mais comme certain. D'ailleurs Al Baqlī ne donne pas ce passage à sa place (f° 108<sup>a</sup>), dans sa version; mais c'est peut-être simplement parce qu'il l'avait déjà traduit auparavant<sup>4</sup>, dans le second livre de ses « *Shaḥīyāt* » (f° 148<sup>b</sup> du ms., pagination actuelle qui a été bouleversée par le relieur<sup>5</sup>), et jugeait inutile de le reproduire une seconde fois.

Au cas où la preuve tirée de ces deux interpolations serait consolidée par d'autres arguments, on pourrait attribuer sans invraisemblance cette revision *post mortem* à l'un des

1. Possesseur de la science infuse, mais le mot est du lexique hallājiyen (cfr. 170-d-129°), et du lexique sālimiye (« *Qoūt* » I, 142).

2. Cfr. « *ṭabaqāt* » souffles, depuis celles d'al Solamī jusqu'à celles d'al Sha'rānī (éd. 1305/1887, I, p. 107).

3. Au présent ou au futur? Le texte est amphibologique, et l'on peut à la rigueur soutenir qu'en prison, en attendant l'exécution inévitable, il pouvait prédire sans difficulté, le genre de supplice réservé par la loi coranique au crime dont on l'avait accusé.

4. Sans dire de quelle œuvre d'al Hallāj il l'a extrait. Cfr. de même pour le chap. xi (k-1°, 24° et 25°).

5. Voir étude in *Bibliographie critique...* n° 1094-a.



disciples directs d'al Ḥallāj, que les textes hostiles nous dénoncent comme le « prophète »<sup>1</sup> de ce Dieu prétendu; ce qui veut dire qu'il notait par écrit ses révélations pour les répandre dans le public, qu'il *éditait* ses œuvres. Une double identité de *konyah* évidemment calculée et symbolique<sup>2</sup>, le met d'ailleurs hors pair : c'était un Hâshimite<sup>3</sup> de la tribu de Rabī'ah, Aboû Bakr Moḥammad ibn 'Abd Allah, arrêté un instant en 309/922, et chef des Ḥallājīyah de l'Ahwâz et d'al Baṣrah après la mort du maître. C'est lui qu'on peut provisoirement désigner comme l'auteur de la publication du *Kitâb al Ṭawâsin*, — très peu de temps après le supplice du « martyr ».

En tout cas, il y a identité saisissante entre certaines<sup>4</sup> thèses des « Ṭawâsin » et les fragments que nous avons conservés des œuvres indiscutées d'Al Ḥallāj grâce aux « tafsīr » ṣoûfis, compilés depuis al Solamī († 412/1021) jusqu'à al Baqlī.

Toute la thèse de l'Iblīs du « Ṭâsin al iltibâs » (cfr. *infra* VI = f-12° seq.) est déjà posée avec une parfaite clarté dans le fragment suivant d'al Ḥosayn ibn Manṣûr al Ḥallāj<sup>5</sup> :

قال الحسين بن منصور لما قيل لإبليس « اسجد لأدم » خاطب الحق « أرفع » شرف السجود عن سري إلّاك حتى اسجد له؟ ان

1. Récit d'Aboû al Ḥasan Aḥmad-ibn-Yoùsof al Tanoûkhī, in « Nishwâr... » (cfr. 162-a-19°).

2. Aboû Moghīth et Aboû 'Omdrah, toutes deux *konyah* d'al Ḥallāj, — la dernière citée seulement dans les « Ṭawâsin » (cfr. f-20°, k-1°).

3. Ici, au sens de « famille originaire d'al Hâshimiyah »?

4. Peut-être toutes; mais le type ḥallājīyen de « Moḥammad » dans les fragments connus actuellement ne coïncide pas tout à fait avec celui du « Ṭâsin al Sirāj ».

5. Conservé par al Baqlī (*Tafsīr*, in Qor. II, 32) : Ms. KB, et ms. NO; manque ap. ms. QA.

6. Ms. KB : أترفع.

7. Corr. Goldziher; ms. KB : لكى. Manque in NO.



كُنْتُ أَمْرَتْنِي<sup>1</sup> فَقَدْ نَهَيْتْنِي<sup>2</sup> — قَالَ<sup>3</sup> : « فَأَنِّي أَعَذِّبُكَ عَذَابَ الْآبَدِ<sup>4</sup> »  
فَقَالَ<sup>5</sup> « أَوْ لَسْتُ تَرَانِي فِي عَذَابِكَ لِي<sup>6</sup> ? » — قَالَ « بَلِي » — فَقَالَ<sup>7</sup>  
« فَرُؤَيْتَكَ لِي تَحْمِلُنِي<sup>8</sup> عَلَى رُيَّةِ الْعَذَابِ أَفْعَلْ لِي مَا شِئْتَ<sup>9</sup> » — فَقَالَ<sup>10</sup>  
« أَنِّي أَجْعَلُكَ رَجِيمًا<sup>11</sup> » قَالَ ابْلِيسُ « أَوَلَيْسَ لَكَ بِحَامِدٍ<sup>12</sup> سِوَى غَيْرِكَ<sup>13</sup> ?  
أَفْعَلْ بِي<sup>14</sup> مَا شِئْتَ<sup>15</sup> » —

« Lorsqu'il fut dit à Iblîs « Adore Adam ! », — il adressa la parole à Dieu : « Un autre que Toi a-t-il donc osé ôler à ma conscience son honneur d'adoratrice, — pour que je puisse adorer Adam ! Si Tu me l'as ordonné, c'est après me l'avoir interdit ! — Je vais te supplicier éternellement. — Est-ce que Tu ne me regarderas pas, — pendant que Tu me supplicieras ? — Si ! — Alors ton regard posé sur moi m'enlèvera au-dessus de la vision du supplice ! Fais de moi selon ta volonté. — Je vais faire de toi le « Lapidé » ! N'as-tu<sup>10</sup>, pour Te louer, qu'un autre que Toi-même ?<sup>11</sup> Fais donc de moi selon ta volonté ».

Quant à la théorie ḥallâjiyenne du « voile du *nom* », — voile par lequel les êtres sont enveloppés, limités, définis, — ce qui les abrite par là même du rayonnement de l'omnipotence divine, — elle est indiquée, ici, dans le « Bostân al ma'rifah »

1. المعترتني (*sic*) in KB.
2. تبتني in KB.
3. له (in NO).
4. Ms. KB : الطيل.
5. Manque in KB.
6. Ms. KB : تحلني.
7. له (in NO).
8. لم لحاجر (*sic*) in KB.; cfr. Qor. XXIX, 9, — XXXVI, 81, — XLIII, 50, XLVI, 32-33.
9. KB : لي.
10. Sens : n'es-tu pas, pour Toi-même, « celui qui Te glorifie », à l'exclusion de tout autre que Toi-même ?
11. « لحامد » retombe sur « لحامد ».



(cf. *infra* *k*-15°), — dans les mêmes termes que par la sentence fameuse<sup>1</sup> :

« حَجَّبَهُمْ بِالْأَسْمِ فَعَاشُوا ، وَ لَوْ أَبْرَزَ لَهُمْ عُلُومُ الْقُدْرَةِ لَطَاشُوا ، وَ لَوْ كَشَفَ لَهُمْ عَنِ الْحَقِيقَةِ لَمَاتُوا »

« Il les a abrités (en les créant) sous le voile du nom, et ils vivent; — mais s'il leur montrait les sciences de Son Pouvoir, ils défailteraient; et s'il leur révélait la réalité, ils mourraient ».

Enfin la théorie spéciale d'al Hallâj sur la « Sagesse Primordiale », qui est Dieu même, et en qui les saints ne font qu'un avec lui, — est exposée dans les mêmes termes par la pressante dialectique du « Bostân al ma'rifah » (cfr. *infra*, XI = *k*) aussi bien que par les formules condensées conservées dans les fragments hallâjiyens d'al Kalabâdî (143-a-13°, 16°, 17°, 48°, 49°, 51°, 52°), et dans les citations d'al Solamî (170-a-21°) et d'al Baqlî (380-a-33°, 34°):

L'ouvrage, qui tombait sous la proscription officielle édictée par le vizir Hâmid-ibn al 'Abbâs<sup>2</sup>, dut se répandre assez vile sous le manteau, parmi les initiés.

1° : vers 360/971 :

Nous savons qu'à al Baṣrah un groupe de théologiens sunnites à tendances mystiques, de l'école des Sâlimiyah<sup>3</sup>, défendit dès le début l'orthodoxie et même la sainteté d'al Hallâj. Il n'est donc pas étonnant que ce soit dans un ouvrage mystique, composé avec grande prudence d'ailleurs, par un membre modéré de cette école, que nous croyons pouvoir relever les premières allusions au *Kitâb al Tawdsîn*.

1. Première sentence d'al Hallâj dans les recueils de « ṭabaqât » soufis, depuis celui d'al Solamî jusqu'à celui d'al Sha'rânî.

2. Cfr. Ibn Zanjî, in Al Khaṭîb [« tarjamat al Hallâj »] (cfr. 125-a-55°).

3. Disciples d'Aboû Moḥammad Ibn Sâlim, élève comme lui de Sahl al Tostarî.



Il s'agit du *Qoût al Qoloûb* d'Aboû Tâlib al Makkî († 380/990), ouvrage d'une grande importance dans l'histoire de la pensée islamique si l'on songe que les thèses principales de l'« lhyâ 'oloûm al dîn » d'Al Ghâzâlî y ont été purement et simplement empruntées, sans mot dire<sup>1</sup>.

Trois passages du *Qoût al Qoloûb* reflètent, semble-t-il, mais peut-être indirectement, les théories des « Tawâsîn » :

1° Qoût II, 77 (chapitre sur le « maqâm al khollah »), — où Al Makkî, faisant l'éloge de son maître Ibn Sâlim, déclare « que son âme s'était affranchie de l'espace », « طوى عنه » ; — mot que Al Sohrawardî d'Alep rattache formellement au mot des « Tawâsîn » sur le Prophète « غَمَضَ الْعَيْنَ » « Il a cligné l'œil hors du “ Oû ” » (cfr. infra b-7°).

2° Qoût II, 79 (même chapitre), définition de la Sagesse Primordiale, « d'après » des maîtres qui ne sont pas nommés :

« المعرفة الأصلية التي هي أصل المقامات ومكان المشاهدات ، فهي عندهم واحدة ، لأنّ المعروف بها واحد ، والمتعرف عنها واحد »

Ce qui est la paraphrase de la doctrine hallâjiyenne, tant dans le « Bostân al ma'rifah » (cfr. infra k-1° seq.) que dans les fragments parallèles signalés plus haut.

3° Qoût I, 47 (Dîkr mo'âmalat al 'abd fî al tilâwah), à propos de la théorie que la récitation du Qorân doit pénétrer le récitant de l'idée que c'est Dieu lui-même qui le dit à mesure :

« و ليس للعبد في كلامه كلام ، وإنما جعل له حركة اللسان بوصفه ... كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام و كلمه الله عز وجل منها ... »

1. Al Ghâzâlî avoua plus tard, en passant, ce qu'il doit à ce livre (*al monqil min al dhalâl*, éd. Caire, 1303, p. 28; le vers qui est cité p. 33, est tiré du « Qoût al Qoloûb » II, 78).

2. Texte : له.



« Et la parole n'est pas au fidèle durant la récitation, — c'est Dieu qui place en lui ce mouvement de la langue qui récite... comme le Buisson [Ardent] devant Moïse, du milieu duquel Dieu lui parla ». — C'est la reprise presque textuelle de la doctrine d'al Hallâj ici même (infra c-7°).

2° : vers 365/976 :

Dans une œuvre qui n'est pas nommée, le ṣoûfî bagdadien Aboû al Ḥosayn-ibn Moḥammad Ibn Sam'oûn († 387/997)<sup>1</sup> écrit ceci, qu'Ibn Ḥazm nous a conservé<sup>2</sup>.

[ ورايت لرجلٍ منهم يعرف بابن شمعون كلاماً نصّه  
ان لله تعالى مائة اسم و ان الموفي مائة هو ستة و ثلاثون حرفاً ليس  
منها في حروف الهجاء شيء الا واحد فقط و بذلك الواحد يصل اهل  
المقامات الى الحق ]

« Dieu a cent noms, et celui qui complète ce total (= le centième), a 36 lettres, dont aucune ne se retrouve dans l'alphabet, sauf une seule : celle par qui ceux qui ont gravi les degrés (de la vie mystique) ont accès à Dieu. »

Cette doctrine dérive des « Tawâsîn » (cfr. 11-e-26° seq.)

3° : vers 377/988 :

Le n° 1 des œuvres d'al Hallâj, dans la liste dressée par Ibn al Nadîm al Warrâq (*Kitâb al Fihrist*, éd. Flügel, I, 192) est le *Kitâb Tâsîn al Azal*<sup>4</sup> = le VI<sup>e</sup> chapitre des « Tawâsîn ».

1. Biogr. in Jâmi « Nafahât al Ons » éd. Lees, pp. 260-261 —, et in ms. Kōprülû 1167; cfr. Amedroz, in JRAS, july 1912, pp. 584-586.

2. « Milâl... » IV, 226 (corr. le nom). Cfr. ZDMG, t. LIII, p. 68.

3. Celui qui complète la centaine après les 99 noms connus de Dieu, le « *Ism A'zam* ». Cfr. déjà al Tirmidî († 255/869) *Khatam al Awlîyâ*, quest. 131 à 141.

4. Le titre 1° s'arrête là (cfr. p. 1, n. 3).



4<sup>o</sup> : vers 410/1009 :

Dans les *Akhhâr al Hallâj*<sup>1</sup>, antérieurs à Ibn Bâkoûyeh († 442/1050), qui en a donné une sorte d'abrégé<sup>2</sup>, se trouve un fragment des œuvres d'al Hallâj, — et le hallâjiyen qui l'avait communiqué, répondit à un témoin qui l'interrogeait sur la portée de ce texte<sup>3</sup> :

« لَا يَسَامُ لِأَحَدٍ مَعْنَاهَا إِلَّا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى وَبِىَ تَبَعًا »

« Le sens de ce passage n'est accessible qu'au Prophète (sur lui la *ṣalât* et la paix!), parce qu'il y a droit par lui-même, — et à moi, parce que je l'imite ». Ce qui semble inspiré de deux passages des « *Tawâsîn* » (*b*-7<sup>o</sup>, *e*-25<sup>o</sup>). — On y trouve aussi<sup>4</sup>, sur l'autorité d'Aḥmad-ibn-ʿĀṣim al Baydhâwî, une récitation diluée en tercet du distique « *Joḥoûdî laka laqdîso...* » (cfr. *infra f*-10<sup>o</sup>) :

La voici, — en supprimant l'introduction de prose rimée qui la précède, sur la méthode de « *tanzîh* » qu'implique la vraie notion de Dieu (cfr. *suprà*, p. II, la *ʿaqidah* citée, — et *infra*, p. 7) :

سَمِعْتُ الْحُسَيْنَ بْنِ مَنْصُورٍ يَمْلَى عَلَى بَعْضِ تَلَامِذَتِهِ  
 أَنْ « اللَّهُ... لَا تَصَوِّرُهُ خَطَرَةً ، وَلَا تَعْتَرِيهِ فَتْرَةٌ ، مَنْ عَرَفَهُ طَافَ [ش] »  
 وَانْشَأَ يَقُولُ

جُنُونِي لَكَ تَقْدِيسٌ ، وَظَنِّي فِيكَ تَهْوِيسٌ ،  
 وَقَدْ حَيَّرَنِي حُبٌّ ، وَطَرَفٌ فِيهِ تَقْوِيسٌ ،  
 وَقَدْ دَلَّ دَلِيلُ الْحُبِّ ، أَنَّ الْقُرْبَ تَلْبِيسٌ ،

1. Mss. MB 888, ff. 333<sup>a</sup>-341<sup>a</sup>, Solaymānīyah 1028, XXV, ff. 3-15.

2. « *Kitāb biddiyat ḥal al Ḥ...wī nihulyatihī* »; in ms. Zāhirīyah, Damas, catal. p. 30, n° 81 (majmoūʿah).

3. Ms. MB 888, f° 359<sup>b</sup>. Ms. Sol. f.

4. Ms. MB 888, f° 336<sup>b</sup>.



« J'ai entendu al Ḥosayn ibn Mansour dicter à l'un de ses disciples : — « Dieu... qu'aucune intuition ne se représente, « qu'aucune époque sans prophète n'atteint; qui L'a connu « devient insensé »; et il se mit à réciter :

« Ma folie, c'est Ta sainteté! Mon entendement n'est, en « Toi, qu'extravagance! — Ah! l'objet aimé m'a ébloui, — « qui force mon regard à dévier! Celui qui guide vers « l'amour a montré, — qu'à regarder de plus près, tout paraît « équivoque! ».

5° : vers 430/1029 :

C'est dans le commentaire du Qorân, intitulé « Laṭāyf al ishārāt<sup>1</sup>... » d'Aboû al Qâsim al Qoshayrî († 465/1074), que nous trouvons le premier emprunt littéral fait aux « Ṭawâsîn » (cfr. *infra* 11 f-10°) pour commenter le verset XV, 42; le distique « Joḥoûdî... »

« ..فالحواصّ عبادة الذين محاهم عن شواهدهم ..... و صانهم عن اسباب  
الفرقة ..... باستهلاكهم في شهوده و استغراقهم في وجوده ، فايّ سبيل  
للشيطان اليهم و اىّ يد للعدو عليهم ، و من اشهده الحق حقائق التوحيد  
و راي العالم معترفا في ثقة التقدير لم يكن نهباً للاغيار فمتى يكون للغير  
عليه تسلّط ، في معناه قالوا

جحدوى لك تقديس و عقلى فيك تهويس  
فمن آدم الآك و من في البين إبليس

« Les intimes de Dieu sont les fidèles qu'il a effacés de leurs propres représentations... purifiés des choses qui les

1. Ms. Yénî Jâmi<sup>2</sup> n° 101, p. 175. Al Qoshayrî le cite de nouveau, in Qor. XXIII, 99.



séparaient (de lui),... ils se sont anéantis dans Sa propre représentation, — ils se sont noyés dans Sa propre essence. Alors, comment Satan les rejoindrait-il, comment l'ennemi les surprendrait-il? Celui à qui Dieu a fait voir les réalités du Tawhîd, — celui qui a vu le monde équilibré selon la sécurité du plan créateur, comment les autres choses le capteraient-elles, quand donc un autre que Dieu pourrait-il le posséder? C'est dans ce sens<sup>1</sup> que l'on a dit<sup>2</sup> :

(distique de mètre *hazaj*) :

« Par mon refus (d'adorer Adam), Tu affirmes sa sainteté!  
— Ah! ma raison est, pour Toi, déraison! — Qui est-ce Adam, sinon Toi? Et celui qui est séparé<sup>3</sup>, c'est Iblîs! »

6° : vers 450/1058 :

Al Hojwiri († ap. 466/1074) dans son *Kashf al Mahjûb*<sup>4</sup> raconte une anecdote de Aboû al Hârith [Thâbit] al Bonânî, ṣoûfî qui vivait au milieu du second siècle<sup>5</sup>, — et admettait déjà la théorie ancienne du double nom d'Iblîs, jadis nommé 'Azâzîl<sup>6</sup> (cfr. ici, infra, f-26°).

Il attribue à Al Jonayd<sup>7</sup> la paternité d'un dialogue avec Iblîs où celui-ci paraît s'inspirer du thème que les « Tawâsîn » lui prêtent.

7° : vers 580/1184 :

Al Sohrawardî d'Alep († 587/1191) dans sa *Kalimat al taṣawwuf*<sup>8</sup> attribue formellement au *Kitâb al Tawâsîn*

1. On voit la restriction prudente d'al Qoshayrî.

2. Nouvelle restriction; il n'ose pas nommer al Hallâj.

3. de Toi; cfr. Maqdisî († 660/1262) in « *Sharḥ ḥâl al awlîyâ* » ms. Paris, 1641 f° 257a : « فَمَنْ أَنَا فِي الْبَيْنِ ، حَتَّى أَجْعَلَ الْوَاحِدَ اثْنَيْنِ... ».

4. Texte persan, trad. angl. Nicholson, pp. 411-412.

5. Cfr. al Makkî « *Qoût al Qolûb* » I, 47, 50, .... et Sha'rânî, l. c. I, 35-36.

6. Corriger la ponctuation « 'Azrâîl » adoptée par Nicholson.

7. Pp. 129-130.

8. Ms. India Office, Persian 1922 n° 5, f°s 24°-30°.



d'al Hallâj une phrase qui figure ici (cfr. *infra* b-7°) : et son témoignage est d'autant plus probant que nous savons, par son commentaire du « ta'arrof » d'al Kalabâdî, qu'il s'était référé directement aux œuvres mêmes d'al Hallâj.

8° : vers 580/1184 :

Roûzbahân al Baqlî († 606/1209), en dehors de son commentaire aux « Tawâsîn » signalé plus haut, — a cité les « Tawâsîn » dans ses autres œuvres : le distique « Joḥoûdî » (11-f-10°) dans son « tafsîr » (380-a-17°, 26°), — et deux fragments des « Tawâsîn » (11-f-20° seq, k-1°) dans ses « Shaḥḥîyât » (1094-a-158°, 201°), avant le dernier livre qui est consacré à commenter les « Tawâsîn ».

9° : vers 580/1184 :

Farîd al Dîn 'Aṭṭâr († centenaire vers 620/1223) semble avoir connu au moins indirectement les « Tawâsîn », puisqu'il développe dans son *Manṭiq al ṭayr* (cfr. 1101-e-1°) leur allégorie du papillon et de la chandelle (cfr. 11-b-2° seq.). — Mais le passage suivant<sup>1</sup> de son *Tadkîrat al awlîyâ* prouve qu'il tenait à paraître réprover le caractère « révélé » et « divin » attribué aux « Tawâsîn » dans certains cercles ṣoufis « zanâdiqah », à Bagdad :

a) Éd. Nicholson II, 136 :

... مرا عجب آمد از کسی به روا دارد که از درختی (Qor. XX, 14)  
 « انا الله » بر آید و درخت در ما نه چرا روا نباشد که از حسین  
 « انا الحق » بر آید و حسین در میان نه و چنانکه حق تعالی بزبان  
 عمر سخن گفت که « إِنَّ الْحَقَّ لَيَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ » و اینجا نه  
 حلول کار دارد و نه اتحاد ...

1. Cfr. 1101-c-14°; peut-être recopié d'un autre auteur, qui serait également la source d'un passage analogue d'al Hojwiri l. c. 1 :



b) Traduction arabe anonyme intitulée « Bâb fî manâqib... al Ḥallâj<sup>1</sup> » :

قِيلَ ... و من العجب انهم يسمعون كلام الله تعالى من (Qor. XX, 14) الشجرة بأننى « انا الله لا اله الا هو » ويقولون « قال الله تعالى « كذا ، ولا ينسبونه الى الشجرة ، و انهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور « انا الحق » و يقولون « قال ابن منصور « كذا ، ولا يقولون ان « الله قال كذا بلسان الحلاج » كما روى ان الله تعالى تكلم بلسان عمر رضع ولا حلول ولا اتحد فيه... »

...Et, chose étonnante, s'ils écoutent<sup>2</sup> Dieu parler, par le Buisson Ardent, et dire « c'est Moi, Dieu, Celui qui seul est Dieu », — ils disent, en citant cette parole : « Dieu, qu'Il soit exalté !, a dit... », — sans l'attribuer au Buisson; tandis que s'ils écoutent<sup>3</sup> Dieu parler par le Buisson Ardent de l'être d'Ibn Manṣūr (= al Ḥallâj), et dire « Je suis la Vérité ! », — ils disent en citant cette parole « Ibn Manṣūr a dit... » et non pas « Dieu a dit par la langue d'al Ḥallâj... » ainsi qu'il est dit, pourtant, dans le hadîth, pour 'Omar, « que Dieu parlait par sa langue », sans qu'il y eût en cela « ḥoloûl » ni « ittihâd ».

Ce passage est très important; d'abord parce qu'il vise expressément deux phrases des « Ṭawâsîn » (11-c-7°, f-23°); ensuite, parce qu'il use, pour les ramener à la pensée orthodoxe, d'un ḥadîth sur 'Omar dont al Baqlî se servait à la même époque dans le même but<sup>4</sup>; enfin parce qu'il fait éclater la différence entre la doctrine ḥallâjiyenne<sup>5</sup> de la « déification », sans confusion, ni destruction, de l'homme sanctifié, — et

1. Cfr. 1101-c-B.

2. Quand on récite le Qorân, sôûrate Ṭahâ.

3. Quand on lit les « Ṭawâsîn ».

4. Cfr. ici infra; et al Hojwiri *Kashf al mahjûb*, éd. Nicholson, p. 254.

5. Excommuniée par l'Islâm, forcément.



le monisme des *ṣūfīs* postérieurs pour qui le saint ne personnalise pas plus que le « Buisson Ardent » de la vision mosaïque, le Dieu qu'ils proclament tous deux.

10° :

*Ibn 'Arabī* († 638/1240), le véritable fondateur du panthéisme philosophique arabe, examine et adopte, en la transformant, la théorie hallâjiyenne des deux dimensions du plan de l'entendement, *ṭouḷ wa 'ardh*, *sonan wa fardh*, formulée par al Hallāj dans son « *Kitāb al ṣayhoūr 'fī naqdh al dayhoūr*<sup>1</sup> » ; — analysée par Ibn 'Arabī dans ses « *Fotoḥāt al Makkīyah* », t. I, p. 188, et t. IV, p. 367<sup>2</sup> surtout, au cours d'un magnifique éloge d'al Ḥosayn ibn Manṣoūr al Hallāj.

Or cette théorie est rappelée dans les « *Tawāsin* » (cfr. *infra* 11-*k*-16°), de façon très nette.

11° :

*Mohibb al Dīn Ibn al Najjār* († 643/1245) donne<sup>3</sup>, comme al Hojwiri<sup>4</sup>, une anecdote attribuée à al Jonayd, où Iblīs explique son refus de la même manière que dans les « *Tawāsin* » (cfr. 11-*f*-13°).

12° :

*'Izz al Dīn al Maqdisī* († 660/1262), le célèbre docteur shāfi'ite, avait étudié de près les « *Tawāsin* ». Dans son « *Sharḥ ḥāl al awlīyā* »<sup>5</sup>, — il y a tel passage en prose rimée qui en est directement inspiré (cfr. 11-*b*-7°, *e*-23°). Et dans son fameux « *taflīs Iblīs* »<sup>6</sup>, non seulement il reprend, en l'adoucissant un peu, la thèse d'« Iblīs martyr d'amour »,

1. Voir sur cet ouvrage, discussion in *Bibliographie* 10-*c*-5°.

2. Éd. impr. Caire 1269/1852-1274/1857. Cfr. 421-*b*-1°, 27°.

3. Cfr. Ṣafadī, commentaire d'Ibn Zaydoḥn, éd. Bagdad, 1327, pp. 83-84.

4. Cfr. ici plus haut, n° 6.

5. Ms. BN 1641 f° 249a, 257a.

6. Impr. Caire 1324/1906.



mais il transcrit<sup>1</sup>, pour la développer, des phrases entières des « *Tawâsîn* » (cfr. 11-f-13°, 14°, 15°, 28°, 34°), sans avouer où il les prend.

13° :

‘*Afif al Dîn al Tilimsânî* († 690/1291), commentant les « *Mawâqif* »<sup>2</sup>, déclare, à propos d’al Hallâj<sup>3</sup>, en pensant à son « *Ana al Haqq* » :

« .. فعرف المجويين بربه عز وجل فراوه ولم يروا ربه تبارك وتعالى فانكروا ... »

« C’était pour faire connaître à ces aveugles son Seigneur, qu’Il soit loué et glorifié ! Mais eux ne virent que lui (al Hallâj), et ne virent pas son Seigneur, qu’Il soit béni et exalté ! Et ils le taxèrent de menteur... »

C’est exactement le raisonnement employé dans les « *Tawâsîn* » (11-f-23°).

14° :

‘*Alî al Jildakî* († 743/1342), l’alchimiste, observe<sup>4</sup> que l’auteur des « *Talwihât* »<sup>5</sup> s’est appuyé sur une phrase des « *Tawâsîn* » d’al Hallâj<sup>6</sup>.

15° :

*Ibn Jonayd al Shîrâzî* signale, vers 791/1389<sup>7</sup>, le commentaire des « *Tawâsîn* » écrit par al Baqlî (cfr. plus haut).

1. Pp. 23, 25, 26.

2. Ms. India Office 597, non paginé.

3. In *mawqif al daldlah*.

4. Dans son *Ghadyat al Sorûr* (Cfr. *Bibliographie...* 531-a, et *Rev. Hist. Relig.* LXIII-2, 1911, p. 200 n. 5).

5. C’est Al Sohrawardî d’Alep.

6. Cfr. 11-b-7°.

7. In « *Shadd al izâr* » Cfr. *Bibliogr.* 591-a.



16° :

'*Abd al Karīm al Jīlī* († ap. 826/1423)<sup>1</sup> a imaginé une théorie originale de l'*enfer* islamique<sup>2</sup> où, affirme-t-il, se trouvent, à côté de criminels malheureux sans répit, — des suppliciés amoureux de leur supplice, et parmi les damnés des âmes *saintes* « que Dieu a placées en enfer pour y rayonner à travers elles, pour y fixer son regard » quand Il sonde l'enfer :

« ... اعلم ان من اهل النار أناسا ، عند الله افضل من كثير من اهل الجنة ، أدَّخَلَهُمْ دار الشقاوة ليتجلى عليهم فيها فيكون محل نظرة من الاشقياء ، وهذا سر غريب ، و امر عجيب ، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد »

Cette théorie, qui a fait scandale, paraît être issue des « *Tawâsîn* » (cfr. 11-f-20°, 31°-35°), avec adjonction d'influences hindoues<sup>3</sup>. Elle se combine ici avec la thèse que l'enfer cessera après le Jour du Jugement, et qu'alors Iblīs retrouvera<sup>4</sup> cette première place qu'il avait jadis auprès de Dieu, quand il s'appelait 'Azâzīl (cfr. 11-f-18°, 26°).

De même sa doctrine de la transmigration de l' « *Insân al Kâmil* », d'âme en âme, depuis le Prophète jusqu'à Al Shiblî, et depuis Al Shiblî jusqu'à son maître Sharaf al Dîn Isma'îl al Jabartî, découle directement de la théorie hallâjiyenne du « *Hoûwa hoûwa* »<sup>5</sup>, du « *shâhid al ânt* »<sup>6</sup>, et d'un passage très catégorique des « *Tawâsîn* » (cfr. 11-b-5°, 6°, c-8°, avec les

1. Enterré à Bagdad, rive gauche, près de l'actuelle mosquée Solţân 'Alt. dans un petit oratoire qui porte son nom.

2. In *Al Insân al Kâmil*, éd. Caire 1304, t. II, p. 35.

3 (Cfr. *Rev. Hist. Relig.* LXIII-2, 1911, p. 206, n. 3).

4. Cfr. *Al Insân al Kâmil*, II, p. 40, l. 21.

5. Cfr. *Bibliogr.* 1091-a-223°, 224°.

6. Cfr. *Bibliographie* 130-a-1°.



accusations d'al Şouîl<sup>1</sup> et les lettres citées par al Baghdâdî<sup>2</sup>).

17° :

*Shihâb al Dîn Mahmoûd al Aloûsî* († 1270/1853), — l'auteur du tafsîr « Roûh al ma'ânî », — cite<sup>3</sup>, entre autres sentences taxées de « monisme » (wahdat al wojoûd), le distique suivant d'al Hallâj :

جھودی لك تقدیس ، و عقی فیك منهوس  
فما آدم الآك ، وما فی الكون ابلیس

« Par mon refus (d'adorer Adam), Tu affirmes sa sainteté !  
Ah ! ma raison est pour Toi déraison ! Qu'est-ce qu'Adam,  
sinon Toi ? Et Iblîs, lui, n'existe pas ! »

C'est là une déformation<sup>4</sup> moniste (« mâ fî al *kawn* ») du célèbre distique des « Tawâsin » (cfr. 11-f-10°).

1. *Bibliographie* 126-a-10°.

2. *Bibliographie* 201-a-20°.

3. Ap. « *Nashwat al modâm...* », impr. Bagdad, 1293/1876, p. 77.

4. Qui figure déjà, paraît-il, dans une des œuvres d'al Kawrânî († 1101/1690) l'auteur du « *maslak al mokhtâr* ». Il n'est pas sûr qu'en donnant cette citation, al Aloûsî ait su que ce distique est mis par al Hallâj dans la bouche d'Iblîs : il semble que pour cet auteur « Joḥoûdî », « mon refus », veuille dire « ma dénégation de Toi », ô Dieu... quand je dis « Je suis Dieu » (Ana al Ḥaqq).



## ANALYSE DES CHAPITRES

---

### Explication du titre :

*Tawâsin* est le pluriel de « Tâ Sîn » : « tâ » et « sîn » sont deux des lettres initiales inexpliquées, placées en tête de certaines soûrates du Qorân : celles-ci, ط et س, figurent comme « awâyl al soûwar » in Qorân XXVI (*al Sho'arâ*), XXVII (*al Namal*) et XXVIII, (*al Qisas*)<sup>1</sup>.

Selon la méthode constante d'al Hallâj<sup>2</sup> elles symbolisent ici deux mots dont elles sont les deux premières lettres : *tâ* de *tahârah*, la « pureté [primitive de l'Absolu] », sa « tohoûriyah » dans « l'Azal » (éternité *a parte ante*), celle qu'aucune contingence ne peut ternir; *sîn* de *sanâ*, la « gloire », révélée dans l'« Abad » (éternité *a parte post*), l'irradiation (*tajallî*) finale de l'Absolu<sup>3</sup>. Quant au *noûn* qui termine le mot « طواسين », il indique le « *nawâl* », le don gratuit que la Vérité divine fait aux esprits et aux corps où elle vient habiter, par la lueur de sa lumière, par l'attribut de désir et l'attrait amoureux qu'Elle leur a prédestinés dans l'absolu de l'Absolu.

Telle est du moins l'explication qu'en donne al Baqlî au début de son « Commentaire » (ff. 175<sup>b</sup>-176<sup>a</sup>).

1. Le choix de pareilles lettres pour titre d'un ouvrage mystique n'est pas absolument isolé. Al Baqlî nous cite également le *Hâ Mîm al qidam* d'Al Wâsi'î († 320/932), que Jâkoûs al Kordî attribuait à Al Hallâj (C, f° 175<sup>b</sup> = 1091-a-223°, 224°).

2. Cfr. ici même (a-15°, f-26°), et dans les fragments recueillis par al Solamî (cfr. Bibliogr. 170-d-41°, 42°).

3. Al Baqlî donne la même origine au ط et au مى de Qor. XXVI, 1, dans son *tafsîr* (ms. Berlin, f° 273<sup>a</sup>, cfr. f° 303<sup>b</sup>).



*Surnom de l'auteur* : Cette œuvre est la seule où on lise le nom d'al Hallâj suivi de « العالم [السَّيِّد] الغريب », ou remplacé purement et simplement par le surnom « Al Gharîb »<sup>1</sup>. Il faut lui attribuer ici la valeur d'une épithète comme « Doctor Singularis »<sup>2</sup>.

### Sommaire des chapitres :

#### a) I. *Tâ Sîn al sirâj*<sup>3</sup> :

1° Apparition de Moḥammad, flambeau de la lumière du Mystère.

2° Dieu l'a spécialement désigné et illuminé.

3° Son impeccabilité directrice.

4° Sa mission confirmée par Aboû Bakr.

5° Nul n'a ignoré qui il était : cfr. Qor. II, 141.

6° Il est l'origine même et la source de toutes les lumières prophétiques.

7° Antérieur à toutes choses, et même au Qalam.

8° Son existence déborde hors de tout « avant » et « après ».

9° C'est en lui qu'on voit et qu'on connaît, car il est « le signe et le désigné », étant venu avec la Parole Absolue.

10°-13° Il dépasse toute contingence, car la Vérité est en lui.

14° Il domine son caractère d'« être créé », car « lui » est « Il », et « moi » est « Il », et « Il est Il ».

15° Valeur mystique des quatre lettres de son nom.

16°-17° Dieu l'a établi dans sa force et nul ne peut se dérober à sa sagesse.

1. Cfr. ici e-24°, f-1°, 20°, k-1°. C, f° 171<sup>a</sup>, 172<sup>a</sup> = 1091-a-213°, 214°).

2. Au moyen âge occidental « Doctor Illuminatus, Subtilis », etc.

3. Ici, en particulier, le « ط » (ṭā) rappelle la soûrate « Ṭa Ha » (XX), le س (Sîn) la soûrate « Yâ Sîn » (XXXVI), et le ن (noûn) la soûrate « al Noûr » (XXIV) (selon « *Shahîdyât* », f° 176<sup>a</sup>).



b) II. *Tâ Sîn al fahm* (« Tâ Sîn de l'Entendement »)<sup>1</sup> :

1° La compréhension des créatures est impuissante à saisir la réalité, *a fortiori* la réalité de la réalité...

2° Image du papillon volant à la chandelle pour devenir flamme en s'y consumant.

3°-4° Application de l'image, et explication.

5°-6° Tel je serais, si j'étais vraiment « Il », comme doit l'être le Sage; mais ce n'est pas le cas.

7° Et cela n'a été réalisé que par Moḥammad, qui a « cligné » son œil hors du « où ».

8° Ses trois paroles pendant son ascension à Dieu.

c) III. *Tâ Sîn al ṣafwah* (ṣafâ).

1°-2° L'accès de la réalité est malaisé : les quarante étapes du « sâlik ».

3° Arrivée finale au désert.

4°-6° Arrivé là, Moïse entendit la voix de la Vérité dans le Buisson Ardent.

7° Et moi (= al Ḥallâj), je suis comme le Buisson Ardent (Dieu parle par moi).

8°-10° Rejette de toi ton être créé, afin que « tu » sois « Il » et que tu comprennes, en prouvant Dieu, qu'Il doit être en toi la « preuve de la preuve ».

11° Distique (Moïse) : « Ṣayyarânî al Ḥaqq... », Dieu m'a fait devenir la réalité même.

12° La Vérité est en moi.

d) IV. *Tâ Sîn al dâyrâh*.

1° L'itinéraire du Sage vers le 3° cercle (cercle de la Vérité)

1. Ici, en particulier le *tâ* désigne la « ṭahârah » (purification) de la conscience (sirr) libérée de toute imagination, et le déluge (ṭoufân) de al tawḥîd en elle; le « sîn » la priorité (sabaq) de l'entendement; et le « nou'n » les flammes (nîrân) de la Réalité (*Shatḥîyât*, f° 178b).



en passant par la porte du 1<sup>er</sup> cercle (cercle de la « réalité de la réalité »).

2<sup>o</sup>-11<sup>o</sup> Périls de cet itinéraire : au centre du 3<sup>e</sup> cercle, Dieu (Qor. II, 262).

*e) V. Tâ Sîn al noqlah.*

1<sup>o</sup> Le Point (centre du 3<sup>e</sup> cercle) est l'origine, (et j'y suis).

2<sup>o</sup> Celui qui reste dans le 1<sup>er</sup> cercle m'appelle « zindîq ».

3<sup>o</sup> Celui qui en est au 2<sup>e</sup> cercle m'appelle « 'âlim rabbânî ».

4<sup>o</sup>-7<sup>o</sup> Celui-là même qui en est arrivé au 3<sup>e</sup> cercle se trompe sur mon compte et s'écartant, m'oublie : alors qu'il devrait comprendre qu'il doit s'établir comme moi, au *centre* de l'essence divine (Qor. LXXV, 11-13).

8<sup>o</sup>-10<sup>o</sup> Image de l'oiseau şoufî qui ne se résigne pas à couper ses ailes pour me rejoindre, et préfère se noyer dans la mer de l'entendement.

11<sup>o</sup> Schéma géométrique de l'entendement.

11 *bis* Quatrain « Ra'ayto Rabbî bi 'ayni qalbî... »

12<sup>o</sup> (Cfr. schéma n<sup>o</sup> 11) : des divers points intérieurs au cercle, un seul est la Vérité, comment le distinguer?

13<sup>o</sup>-15<sup>o</sup> (Il faut renoncer à l'entendement) et y aller, comme Moḥammad : qui s'en est rapproché..... (Qor. LIII, 9), (Qor. LIII, 11).

16<sup>o</sup>-21<sup>o</sup> La pure simplicité de sa réceptivité à la révélation divine (Qor. LIII, 4), (Qor. LIII, 2).

22<sup>o</sup> Imite-le, élève-toi pareillement au-dessus des contingences.

22 *bis* Moḥammad s'est rapproché et s'est reculé.

23<sup>o</sup>-24<sup>o</sup> Explication de la « distance de deux [portées d']arc ».

25<sup>o</sup> Celui qui est parvenu au 2<sup>e</sup> arc seul me comprendra.

26<sup>o</sup>-27<sup>o</sup> Cet arc est exprimé par des lettres dont une seule est de l'alphabet arabe : le *mîm* (= *mâ aḥwâ* : le contenu de la révélation divine).



28°-30° C'est-à-dire l'autre nom (= la corde du premier arc).

31° La plénitude du discours n'est qu'à Dieu, dans sa réalité.

32° La réalité : son inaccessibilité.

33° Rappel du *ḥadīth* sur les « deux arcs ».

34°-36° L'élus du Seigneur doit renoncer à tout, tout souffrir.

37°-39° Son éloge : inexprimable dignement.

f) VI. *Tâ Sîn al azal wa al iltibās 'fi fahm al fahm 'fi siḥḥat al da'āwā bi 'aks al ma'ānī* :

1° Seuls au monde, Iblīs et Moḥammad ont reçu de Dieu mission de Le prêcher.

2° Tous deux, en apparence, ont été appelés à la même vocation<sup>1</sup>, ont opposé, le moment de l'épreuve venu<sup>2</sup>, le même refus à la tentation.

3°-4°-5° Mais, après l'avoir proclamé, Iblīs y persista, tandis que Moḥammad se rétracta, cherchant refuge en Dieu, avouant qu' « Il retournait les cœurs... »

6°-9° Iblīs, au contraire, poussa l'attachement au « *tawḥīd* » de Dieu jusqu'à Le séparer de tout<sup>3</sup>, pour L'adorer dans l'isolement total (*tajrīd*); si bien qu'il fut maudit quand il aboutit au « *tafrīd* », et refusa de se prosterner devant Adam (premier dialogue avec Dieu).

10° Le distique célèbre d'Iblīs : « *Joḥūdt laka taqdīso...* »

11° Fin du premier dialogue.

12° Tercet d'Iblīs : « *Famā lī bo'dō...* »

13°-17° Second dialogue : de Moïse et d'Iblīs au Sinaï.

1. Affirmer le Dieu unique, l'un devant les Anges, l'autre devant les nommes « *دعوى بمعبود واحد* ».

2. Moḥammad, dans le « *mi'rāj* » regardant droit, en face, Dieu.

3. Ceci, qui tend à prouver que Iblīs fut meilleur « *mowahḥid* » que Moḥammad, établit que ce n'est pas la lucidité de la foi qui sauve, mais l'humilité de l'obéissance amoureuse.

18°-19° La double mission d'Iblîs.

[20°-25° Délibération d'Iblîs, Fir'awn et al Ḥallâj, sur la vraie « générosité » ; le mot « Ana al Ḥaqq! »]

26° Valeur symbolique du nom primitif d'Iblîs : 'Azâzîl.

27°-28° Dernier dialogue de Dieu et d'Iblîs.

29° Tercet d'Iblîs : « Lâ talomnî... »

30°-32° Aspect équivoque de l'attitude d'Iblîs endurent son supplice.

33°-35° Il conserve toujours sa science supérieure de l'unité de Dieu.

g) VII. *Ṭâ Sîn al mashîyah* (= du décret) :

1° Les quatre enceintes à traverser (du point de vue successif de la science) pour atteindre l'essence divine.

2°-4° Pourquoi Iblîs a refusé d'y pénétrer.

5° Dans la cinquième enceinte réside le Dieu Vivant.

h) VIII. *Ṭâ Sîn al tawḥîd* :

1°-5° Transcendance de la notion de *tawḥîd*.

6°-10° Inconcevabilité logique d'une définition : soit par le « mowahḥîd » (homme), soit par le « mowahḥad » (Dieu), soit en reliant l'Un à l'autre.

i) IX. *Ṭâ Sîn al asrâr fî al tawḥîd* :

1° Caractère divin du substratum intime des consciences (*sirr*).

2°-3° Le « hoûwa hoûwa » est le *ḥâ* pronominal de tout pronom (hoûwa) exprimé.

4°-14° Mais Dieu est au-delà, et le « tanzîh » préalable qu'exige toute construction de la notion « Dieu » est également nécessaire pour définir le « tawḥîd ».



j) X. *Ṭā Sîn al tanzîh* :

1°-6° Schéma de tous les termes de comparaison possibles ; il faut isoler Dieu hors de tout cela !

7°-15° Dieu n'est même pas le « hoûwa hoûwa ». Exposé et réfutation de toutes les formules proposées du « tawḥîd » (est-il véritable ? extemporel ? identique au kalâm ou à l'irâdah ? est-ce Dieu du point de vue de l'essence ? est-ce l'essence ? la dénomination et son objet ne font-ils qu'un ? est-ce dire « Dieu est Dieu » ?)

16°-19° Négation de toutes les causes secondes du point de vue de l'essence divine : les quatre cercles (azal, mafhoûmât, ma'loûmât, jihât).

21°-25° Formules mathématiques du « Lâ ilaha, illâ Allah ! » (nafi wa ithbât).

k) XI. *Bostân al ma'rifah* (= Verger de la Sagesse, au sens de : la « gnose »).

1° La Sagesse est cachée au fond de la « Non-Science » radicale ; sans localisation, ni délimitation, ni dénombrement, ni effort, ni tension.

2° Au-delà de toute chose, comme Dieu, son objet.

3°-12° Critique écartant toutes les définitions proposées de la Sagesse ; transcendance de cette notion.

15° Le voile du « nom » et de la « forme », qui dérobe le Créateur aux créatures.

16°-17° Les deux dimensions du plan de l'entendement (« longueur et largeur »), appliquées au domaine moral (la « conduite » et « le commandement de la loi »), et au monde physique (esprits et corps) ; la Sagesse est au-delà, et y échappe.

18° Ce n'est pas l'homme qui peut s'en dire possesseur, mais Dieu seul.

19°-22° Inaccessibilité glorieuse de la Sagesse, et signes distinctifs du Sage.

23° Le Sage est la Sagesse elle-même, et la Sagesse c'est Dieu même.

24°-25° Caractère ineffable de tout cela : puisque le Créateur reste le Créateur, et la Création la Création.

---



# TEXTE

— B —

— A —

VERSION PERSANE

I (a).

TEXTE ARABE

## طاسین السراج

[f° 176<sup>b</sup>]

1 سراجی، بود از نور غیب پیدا  
شد، [هم باز اینجا شد بهم سُرجهها  
متجاوز شد قمرش سید شد]<sup>۱</sup>  
از میان اقمار تجلی کرد،  
کوکب بود، برجش، فلک  
اهتزاز بود، حق اورا اُمی،  
خواند جمع همتش را، و حرمتی  
خواند عظم نعمتش را،<sup>۲</sup> مکی  
خواند تمکنش را در قرب خود،

1. C. : چراغی.

2. D. ; mq. B.

3. B., D. : برخشی.

4. D. : می.

5. B., D. : نهمتش را.

[f° 317<sup>a</sup>]

1 قال رضى الله عنه، طس، سراج  
من نور الغيب، و بدا و عاد،  
و جاوز السراج و ساد، قمر  
تجلى من بين الاقمار، برجه  
في فلک الاسرار، سماء الحق  
« اُمياً » لجمع همتيه، و  
« حرمياً » لعظم نعمته، و « مکیاً »  
لتمكينه عند قربه،

1. Sic ms. — Rien lit : ظهر.

2. Deux fois dans le ms.

— A —

2 شَرَحَ صَدْرُهُ ، وَرَفَعَ قَدْرَهُ ، [—]  
و اَوْجَبَ أَمْرَهُ ، فَظَهَرَ بَدْرَهُ ،  
طَلَعَ بَدْرُهُ مِنْ غَمَامَةِ الْيَمَامَةِ ،  
وَاشْرَقَتْ شَمْسُهُ مِنْ مَحِيطَةِ تِهَامَةِ ،  
و أَضَاءَ سِرَاجُهُ مِنْ مَعْدِنِ  
الْكَرَامَةِ

—

3 مَا أَخْبَرَ إِلَّا عَنْ بَصِيرَتِهِ ، وَلَا  
أَمَرَ بِسِتِّهِ إِلَّا مِنْ حَقِّ سِيرَتِهِ ،  
حَضَرَ فَاحْضَرَ ، وَابْصَرَ فَخَبَرَ ،  
وَإِنْدَلَ فَحَدَّدَ

4 مَا ابْصَرَهُ أَحَدٌ عَلَى التَّحْقِيقِ ،  
سِوَى الصِّدِّيقِ ، لِأَنَّهُ وَافَقَهُ ثُمَّ  
رَفَقَهُ ، لَمَّا بَقِيَ ، بَيْنَهُمَا فَرِيقٌ ،

5 مَا عَرَفَهُ عَارِفٌ إِلَّا جَهْلَ وَصْفِهِ  
[ — ]

« وَالَّذِينَ اتَّيْنَاهُمْ الْكِتَابَ  
يَعْرِفُونَهُ ، كَمَا يَعْرِفُونَ ابْنَاءَهُمْ  
وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ

1. Ms. : يَبْقَى .

— B —

2 شرح صدرش کرد ، و رفع  
قدرش کرد ، و وضع وزرش  
کرد الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ، امرش  
واجب کرد ، بدرش از غمامه  
یمامه بیرون آورد ، آفتابش از  
جانب تهامه شرق بزد ، نورش  
از معدن کرامت برق زد

—

3 ]

—

—

—

—

4 ]

— [ —

—

5 هیچ عارف [f° 177a] اورا  
نشناخت الا که بر وصف او  
جاهل شد ، از وصف او پیدا  
نکرد چه الا که حق بکشف  
آن متولی شد ، قال الله تعالى

1. Qor. XCIV, 3.



— A —

وهم يعلمون « (Qor. II, 141)

—

6 انوار النبوة من نوره برزت

[—] و انوارهم من نوره

ظهرت و ليس في الانوار نور

أنور وأظهر، وأقدم من القدم،

سوى نور صاحب الكرم،

7 همته سبقت الهمم، و وجوده

سبق العدم، و اسمه سبق

القلم، لأنه كان قبل الامم،

ما كان في الآفاق وراء الآفاق

ودون الآفاق أطرف وأشرف

و أعرف و أنصف و أراف و

اخوف و أعطف، من صاحب

هذه القضية، و هو سيد البرية،

الذي اسمه أحمد، و نعتة اوجد،

و امرة أوكد، و ذاته اوجد،

و صفته أمجد، و همته أفرد

8 يا عجباً ما اظهره و انظره و اكبره

و اشهره و انوره، و اقدره و

— B —

« الذين آتيناهم الكتاب » [—]

(Qor. II, 141)

6 انوار نبوت از نور او پیدا شد،

و انوار او از نور غیب ظاهر

شد، ] —

] —

—

17 همتش بر همه همتها سبق بزد،

و وجودش بر عدم سبق بزد،

و اسمش بر قلم سبق بزد ] —

—

—

—

—

—

[ — نامش احد، و نعتش مجد

[ — ] ذاتش أجود، و صفاتش

أمجد، و همتش أفرد،

] —

8

1. I. 5 : A : اضرف (sic).

2. A : « عجباً... أنواره... » (sic).

— A —

— B —

ابصرة، لم یزل، کان، کان  
مشهوراً قبل الحوادث و الکواين  
و الاکوان، و لم یزل کان  
مذكوراً قبل القبل و بعد البعد  
و الجواهر و الالوان، جَوْهَرَةٌ  
صفوی، کلامه نَبَوِی، عِلْمُهُ  
عَلَوِی، عبارتُهُ عَرَبِی، قَبِيلَتُهُ  
« لا مشرقی و لا مغربی »  
(Qor. XXIV, 35) جنسه ابوی،

رفیه، رفوی، صاحبه اُمّی

9 بِإِشارَتِهِ أَبْصَرْتُ الْعِیون، به  
عَرَفْتُ السرائر و الضمائر، و  
الحق انطقه، و الدلیل صدقه،  
و الحق اطلقه، هو الدلیل و هو  
المدلّول، هو الذی (317<sup>b</sup>) جلا  
الصدا عن الصدر المغلول، هو  
الذی آتَى بِکلام قديم لا  
مُحَدَّث و لا مُقَوَّل و لا مفعول،

1. Sic.

2. Ms. بِإِشَاد.

3. Ms. المدلول.

پیش از حوادث و کواين مشهور  
بود، و قبل از قبل و بعد از  
بعد و جواهر و الوان مذکور  
بود ] —

—

—

—

—

—

[ —

9 بِإِشارَتِ او چشمها روشن شد،  
و بذو اسرار و ضمائر شناختند،  
[ — ] او هم دلیل بود، و  
هم مدلول، [ — ]  
[ — ] با کلام قديم آمد، نه  
محدث [ — ] و نه [177<sup>b</sup>]  
مفعول، [ — ]

—



— A —

— B —

بالحقّ موصول غیر مفصول ،  
الخارج عن المعقول ، هو الذی  
أَخْبَرَ عن النهایة و النهایات ،  
و نهایات النهایة .

10 رَفَعَ الغمام ، و اشار الى بیت  
الحرام ، هو التمام ، هو الهمام ،  
هو الذی أمر بِكُسْرِ الاصنام ، هو  
الذی أُرْسِلَ الى الأنعام و  
الاحترام .

11 فوقه غمامة بَرَقَتْ ، وَ تَحْتَهُ بَرَقَتْ  
لَمَعَتْ و اشرقت و اَمْطَرَتْ  
و اَثْمَرَتْ ، العلوم کُلُّها قطرة من  
بَحْرِ ، الحِکْم کُلُّها غرفة من  
نَهْرِ ، لازمان کُلُّها ساعة من  
دَهْرِ .

12 الحقّ بِهِ و بِهِ الحقیقة [ — ] هو  
لاوّل فی البوصلة ، هو الاخر فی  
النبوة ، و الباطن بالحقیقة ، و

— [ از نهایت باین ،  
بود و از نهایت نهایت

10 غمام را برداشت ، و اشارت  
به بیت حرام کرد ،

11 بالای سرش غمامه بود ، برق  
زبد ، تحت قدمش را لمعات  
روشن کرد ، و بیارائید ثمره داد  
ابرش ، علومها قطرة بحر اوست ،  
[ و حکمتها غرفة نهر او ، و زمانها  
ساعت دهر اوست ]

12 حقّ با او و حقیقت با او  
و صدق و رفق باو ، اولست در  
وصلت ، اخرست در نبوت ،

1. Sic.

2. B : غرام را .

3. Sic.

4. [Mq. D.].

1. Sic ms. pour : الاجرام (Gold-  
ziher).

— A —

الظاهر بالمعرفة،

—

13 ما وَصَلْ إِلَى عِلْمِهِ عَالِمٌ، وَلَا

أَطْلَعَ عَلَى فَهْمِهِ حَاكِمٌ،

14 الْحَقُّ مَا اسْلَمَهُ إِلَى خَلْقِهِ لِأَنَّهُ

هُوَ، وَأَنْتَى هُوَ، وَهُوَ هُوَ،

—

15 [مَا] خَرَجَ عَنْ مِيمٍ «مَجْدٌ»،

وَمَا دَخَلَ فِي حَايَةِ أَحَدٍ،

حَاوَةٌ مِيمٍ ثَانِيَّةٌ وَالدَّالُ مِيمٍ

أَوَّلُهُ، دَالُهُ دَوَامَةٌ، مِيمُهُ مَحَلَّةٌ،

حَاوَةٌ حَالَةٌ، [حَالَةٌ] مِيمٍ

ثَانِيَّةٌ،

—

16 [أَظْهَرَ] مَقَالَهُ، اِبْرَزَ أَعْلَامَهُ،

أَشَاعَ بُرْهَانَهُ، أَنْزَلَ فُرْقَانَهُ،

أَطْلَقَ لِسَانَهُ، أَشْرَقَ جَنَانَهُ،

1. Ms. دواز.

2. Mq. ap. ms.

3. أظهر ap. ms.

4. ابرز ap. ms.

— B —

باطن است در حقیقت،

ظاهرست بمعرفت،

13 نرسید بعلمش هیچ عالم، و مطلع

نشد بفهمش هیچ حاکم

14 حقش بکس نبود، زیرا که او او

بود، و چون او بود، و او او

بود — [178<sup>a</sup>]

15 هیچ خارج از میم «مجد»

بیرون نرفت، و هیچ داخل

در حاء «مجد» نرفت، حاءش

میم ثانیست دالش میم

اولست، داله دوام عزة، میمش

محل است نزد حق، حاءش

حالتست، حال او میم ثانیست

16 مقال او ظاهرست، اعلام او

پیدااست، برهان او شایع

است، فرقان بذو آمد، زبانش

1. D. : نسپرد.



— B —

— A —

ناطق کرد ، جانش روشن  
کرد ، اقران او ازو عاجز  
آمذند ، تیانش ثابت کرد ،  
شانش بزرک کرد ،

اعجز اقرانه ، اثبت بُنیانه ،  
رفع شانه ] —

[ —

—

—

17 میدانش فراخ کرد [—] کجاست  
راه بی ، دلیل او ] —

17 إِنْ هَرَبْتَ مِنْ مِیَادِیْنِه فَاَیْنِ  
السَّیْلِ ، فَلَا دَلِیْلَ ، یَأْتِیْهَا الْعَلِیْلُ ،  
وَحِکْمُ الْحُكَمَاءِ عِنْدَ حَکْمَتِهِ  
ککشیب مهیل ،

## II (b).

## طاسین الفهم

- |   |   |
|---|---|
| <p>1 [178<sup>b</sup>] افهام خلایق بر حقیقت<br/>متعلق نیست، و حقیقت بر<br/>خلیقت متعلق نیست، خواطر<br/>علائق است، و علائق خلایق<br/>در حقائق نرسیده، ادراک علم<br/>حقیقت صعب است، فکیف<br/>الی حقیقه الحقیقه و حق حق<br/>ورای حقیقتست</p> | <p>1 أَفْهَامُ الْخَلَائِقِ لَا تَتَعَلَّقُ<br/>بِالْحَقِيقَةِ، وَ الْحَقِيقَةُ لَا تَتَعَلَّقُ<br/>بِالْخَلِيقَةِ، الْخَوَاطِرُ عَلَائِقُ، وَ<br/>عَلَائِقُ الْخَلَائِقِ لَا تَصِلُ إِلَى<br/>الْحَقَائِقِ، وَ الْإِدْرَاكُ إِلَى عِلْمِ<br/>الْحَقِيقَةِ صَعْبٌ، فَكَيْفَ إِلَى<br/>حَقِيقَةِ الْحَقِيقَةِ، الْحَقُّ وَرَاءَ<br/>الْحَقِيقَةِ، وَ الْحَقِيقَةُ دُونَ الْحَقِّ<br/>2 الْفَرَاشُ يَطِيرُ حَوْلَ الْمَصْبَاحِ،<br/>إِلَى الصَّبَاحِ، وَ يَعُودُ إِلَى<br/>الْأَشْكَالِ، فَيُخَبِّرُهُمْ عَنِ الْحَالِ،<br/>بِالْطَّفِ الْمَقَالِ، ثُمَّ يَمْرَحُ<br/>بِالدَّلَالِ، طَهْعًا فِي الْوُصُولِ إِلَى<br/>الْكَمَالِ</p> |
| <p>2 [179<sup>a</sup>] فراش کرد [د] مصباح<br/>کردن تا صبح، آنکه عود کند<br/>بأشكال، خبر دهد از حال،<br/>بلفظ مقال، آنکه پیامیزد<br/>بادلال، طمع در وصول و<br/>کمال</p>  | <p>2 الْفَرَاشُ يَطِيرُ حَوْلَ الْمَصْبَاحِ،<br/>إِلَى الصَّبَاحِ، وَ يَعُودُ إِلَى<br/>الْأَشْكَالِ، فَيُخَبِّرُهُمْ عَنِ الْحَالِ،<br/>بِالْطَّفِ الْمَقَالِ، ثُمَّ يَمْرَحُ<br/>بِالدَّلَالِ، طَهْعًا فِي الْوُصُولِ إِلَى<br/>الْكَمَالِ</p>  |

1. D. : فرسد.

2. B. : پیامیزد = arabe.



— A —

3 ضوء المصباح علم الحقيقة، و  
حرارته حقيقة الحقيقة، و الوصول  
اليه حق الحقيقة

—

4 لم يرض بضوئه، و حرارته،  
فيلقى جلته فيه، و الاشكال  
ينتظرون قدومه، فيخبرهم عن  
النظر، حين لم يرض بالخبر،  
فحينئذ يصير متلاشياً،  
متصافراً، متطائراً، فيبقى بلا  
رسم و جسم و اسم و رسم،  
فلاّئ معنى يعود الى الاشكال  
و بآي حال بعد ما حاز، صار  
من وصل الى النظر، استغنى  
عن الخبر، و من وصل الى  
المنظور استغنى عن النظر

—

—

— B —

3 ضوء مصباح است علم  
حقيقتست، وصول برآن  
حقيقت، حقيقتست، حرارتش  
حقيقت حقيقتست

4 [179<sup>b</sup>] راضی نشد بضو و  
حرارت، فراش تا خود را در  
ان نه انداخت، اشکال اورا  
انتظار کردند، تا ایشانرا از  
نظر خبر دهد، چون راضی  
نشد از نظر بخبر، جسدش  
متلاشی شد، متصاغر، متطایر  
بماند بی رسم و جسم و اسم  
و رسم، بس بکدام معنی با  
اشکال آمزی، و بکدام حال  
باز کردیدی، هرکه بنظر رسید  
از خبر مستغنی شد، و هرکه  
بمنظور رسید از نظر مستغنی  
شد

1. Sic. corr. حق.

1. Ms : فحينئذ.

2. Ms : متصافراً.

— B —

— A —

5 این معنی درست نشد [—]  
تا تمام فانی را که [—] طلب  
امانی کند، چون من، چون  
من چون او، چون او از من،  
او از من، نترساند، مرا چون  
من باشم،

6 ای خداوندِ ظن، ظنّ مبرّ که  
من منم اکنون، یا باشم یا  
بودم، [180] مگر آن عارف  
جلدم و این حال منست پاک  
نیست [و این حال منست پاک  
نیست]، اگر او را باشم لیکن  
من نه اوم

7 ای نفس بدان که صحت  
این معانی هیچکس را مسلم  
نیست جز احمد صلوات الله  
علیه و آله و سلامه «ما کان»  
محمد ابا احد، چون تجاوز

5 لا یُصَحِّحُ هذه المعانی للمتوانی،  
و لا الفانی، و لا الجانی،  
و لا لمن یطلب الأمانی،  
کأنّی کأنّی، و کأنّی هو، او  
هو أنّی، لا تُوقَّ عَنّی، إنّ  
کُنْتُ «أنّی»

6 یأییها الظان، لا تحسب أنّی  
«أنا» الآن، او یکون او کان،

—

—

—

—

[—]

7 ان کُنْتُ تفهم فافهم، ما  
صَحَّحتُ هذه المعانی لأحدٍ  
(318) سوی أَحْمَد، «ما کان»  
محمّد ابا احد، الی «النیین»  
(Qor. XXXIII, 40) [—] و غاب عن

1. B, D: بترساند.

2. لا تحسب = مبر.

3. Mq, D.



— A —

الثقلین ، و غَمَضَ العینَ عن  
الْأَیْنِ ، حَتَّى لَمْ یَبْقَ لَهُ رِینٌ  
و لا مِینٌ .

8 فکان قاب قوسین (Qor. LIII, 9)

حین وصل الی مفازةِ عِلْمِ  
الحقیقة أَخْبَرَ عَنِ الْفَوَادِ وَ خَبَرَ ،  
لَمَّا وَصَلَ الِی حَقِّ الْحَقِیْقَةِ ،  
تَرَكَ الْمَرَادَ ، وَ اسْتَسْلَمَ لِلْجَوَادِ ،  
وَ حین وصل الی الحقِّ عاد  
فَقَالَ « سَجَدَ لَكَ سَوَادِی » ،  
وَ آمَنَ بِكَ فَوَادِی » — لَمَّا  
وَصَلَ الِی [غَايَةِ] الْغَايَاتِ قَالَ  
« لَا أَحْصِیْ ثَنَاءَ عَلَیْكَ »  
— وَ حین وصل الی حقیقةِ  
الحقیقة قَالَ « أَنْتَ کَمَا اثْنَيْتَ  
عَلَى نَفْسِكَ » — جَحَدَ الْهَوَى ،

— B —

کرد از کونین ، و غائب شد از  
ثقلین ، و چشم بر هم نهاد از  
بین ، تا نماید رین و مین ،  
8 « فکان قاب قوسین [180<sup>b</sup>]

أَوْ أَدْنَى » چون بِمَفَاوِزِ عِلْمِ  
حقیقت رسید خبر از سواد خود  
ذاذ ، هر که بحق حقیقت  
رسد ترك مراد گوید ، استسلام  
کند جواد را ، چون بحق  
رسد باز آید چنین گفت  
« سَجَدَ لَكَ سَوَادِی وَ آمَنَ  
بِكَ فَوَادِی » « چون بغایت  
غایات برسد قال « لَا أَحْصِیْ  
ثَنَاءَ عَلَیْكَ » چون بحقیقت  
حقیقت رسید گفت « أَنْتَ  
کَمَا اثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ » از

4. D : وین.

5. B, D : بحقیقت (sic).

6. B, D : جواب.

7. D : بغایات.

1. Ms. . سواد.

2. Mot omis.

3. Ms. : لا حصی (sic).

— A —

فَلَحَقَ الْمَنَاءَ، « مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ  
مَا رَأَى » (Qor. LIII, 11) عند  
سدرۃ المنتهی، ما التفت یمیناً  
الى الحقیقة ولا شمالاً الى  
حقیقة، الحقیقة « ما زاغ البصر  
وما طغى » (Qor. LIII, 17)

4. Cfr. persan.

— B —

هَوَا بِمُرِيد، بِمُرَاد رسیذ، « ما  
كَذَبَ الْفُؤَادُ، مَا رَأَى » عند  
سدرۃ المنتهی، یَمین و یسار  
ننگرست بحقیقت و در حقیقت  
خود ننگرست « ما زَاغَ الْبَصَرُ  
و ما طغى »



III (c).

[طاسین الصفاء]

1 حقیقت واقع است ، طرُقش	1 الحقیقة دقیقة ، طُرُقها مضیقة ،
مصیق است ، دران نیران	فیها نیران شهیقة ، ودونها مفازة
شهیق است ، نزد آن مفارقه ،	عمیقة ، الغریب سَلَکها ، یخبر
عهیق است ، غریب راه کند	عن قطع مقامات الاربعین ، مثل
انجا از راه بریدن مقامات	مقام الأدب ، و الذَّهَب ،
اربعین خبر دهد مثل مقام	و السَّبَب ، و الطَّلَب ،
أَدَب ، و رَهَب ، و نَصَب ،	والعجب ، والعَطَب والطرب ،
و طَلَب ، و طَرَب ، و عَجَب ،	و الشره ، و النزهة و الصفاء ،
و عَطَب ، و شره ، و نزهة ،	والصدق ، والرفق ، والعق ،
و صفاء ، و صدق ، و رفق ،	و التسویح ، و الترویج ،
و عتق ، و تصریح ، و ترویج ،	و التمانی ، و الشهود ،
و تمیز ، و شهود ، و وجود ،	و الوجود ، و العد ، و الکد ،
و عد ، و کد ، و رد ، و امتداد ،	والرد ، والامتداد ، والاعتداد ،

1. B, D : sic, pour مفازة.

2. B : برندن.

3. B, D : شرف.

1. Corr. du ms. sur الرهب.

2. Ms : البره.

3. Répété en marge.

— A —

والانفراد ، والانقياد ، والمراد ،  
(و الشهود) ، و المحصور ، و  
الرياضة ، و الحياطة ، و الافتقاد  
و الاصطلاح ، و التدبّر ، و التحيّر ،  
و التفكّر ، و التصبّر ، و التغير ،  
و الرّفص ، و التيقّص ، و الرعاية ،  
و الهداية ، و البداية ، فهى مقام  
اهل الصفاء و الصفوية

2 و لِكُلِّ مقام معلوم مفهوم و غير  
مفهوم

3 ثُمَّ دَخَلَ عَلَى الْمَفَارِزِ وَ حَازَهَا ،  
ثُمَّ جَازَهَا فَمَا لِأَهْلِ وَ الْمَهْلِ  
مِنَ الْجَبَلِ وَ السَّهْلِ

4 « فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ »  
(Qor. XXVIII, 29) تَرَكَ الْاَهْلَ  
حِينَ صَارَ لِلْحَقِيقَةِ اَهْلٌ ، و مع  
ذلك كُتِبَ رَضِيَ بِالْخَيْرِ دُونَ

— B —

و اعتداد ، و انفراد ، و انقياد ،  
و مُراد ، و حضور ، و رياضت ،  
و حياطت ، و افتقاد ، و  
اصطلاح ، [و تدبّر ، و تحيّر ، و تفكّر ،  
و تصبّر ، تعبّر ، [—] رِفص] ،  
و نقص ، و رعایت ، و هدايت ،  
و بدايت ، اين مقامات اهل  
صفا و صفوتست

2 هر مقامى را علميست ، بعضى  
مفهوم و بعضى نا مفهوم

3 بعد ازین در مفاوز روند ، و  
انگه حایر شوند از اهل و مهل  
و جبل و سهل بگذرند

4 « فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ »  
چون (از این مقامات اربعین  
بگذشت ...) [—] چون  
حقیقت را اهل شد ، باز آن همه

1. Mq. D.

2. Mq. B.

3. Glose.

1. A supprimer.

2. Sic : Ms.



— A —

النظر، لیكون فرقاً بینهُ و بین  
 خیر البشر فقال « لَعَلِّي آتیکم  
 منها بِخَبَرٍ » (Qor. XX, 10) —  
 5 فاذا رضي المهتدی، بالخبر،  
 فكيف [لا] يكون المقتدی، علی  
 الاثر

6 من الشجرة، من جانب الطور،  
 ما سمع من شجرة، ما سمع  
 من برزة،

7 و مثلي مثل تلك الشجرة هذا  
 کلامه

8 فالحقیقة، والحقیقة خلیقة، دَع  
 الخلیقة لتكون انت هو او هو  
 انت من حیث الحقیقة

—

9 لانی واصف، و الموصوف  
 واصف، و الواصف بالحقیقة،  
 فكيف الموصوف!

1. Ms. : المهتادی.
2. Ms. : المقتد.
3. Corr. : ms. : الشجرة.

— B —

راضی شد بِخَبَرِ دون از نظر،  
 تا فرقی باشد میان مهتر و کهنر  
 قال « لَعَلِّي آتیکم منها بِخَبَرٍ »  
 5 چون مهتدی، بخبر قانع شد،  
 چون راضی نشود مقتدی باثر،

—

6 قال من الشجرة، من جانب  
 الطور از شجرة نشید، لیکن از  
 حق شنید

7 (حلّاج گفت) مثل [181] من  
 مثل آن شجرة است [ — ]

8 حقیقت حقیقتست و خلیقت  
 خلیقت، تو خلیقت بکذار تا  
 تو او باشی و او تو باشد من  
 حیث الحقیقة

9 زیرا که من وصف ام، و وصف  
 وصف واصف است بحقیقت،  
 بس واصف چون باشد!

1. D : مقتدی.
2. D : بسسد.

— A —

— B —

- |   |  |
|---|--|
| <p>10 حق اورا گوید « که تو راه<br/>نمای بر دلیل نه بمدلول ، اول<br/>من دلیل دلیلم — انکه گفت<br/>11 که حق مرا جای حقیقت<br/>کرد ، بعهد و عقد و وثیقه ،<br/>شاهد من سرت بی ضمیر<br/>من ، این سرنست و رای<br/>طریقت ،</p> <p>12 [گفت حق با من گفت از<br/>جنان من علم من بزبان من<br/>مرا نزدیک کرد بخود بعد از<br/>بعد من خاص کردانید مرا<br/>و برگزیده را<sup>1</sup>]</p> | <p>10 فقال له الحق « انت تهدی<br/>الى الدليل ، لا الى المدلول ،<br/>وانا دليل الدليل ، [بسيط]<br/>11 « صَيَّرَنِي الحق ما حقیقة ،<br/>بِالعَهْدِ وِالعَقْدِ وِالوْثِیْقَةِ<br/>شَهِد سِرِّي بلا ضمیری ،<br/>« هذا » سِرِّي « ذا » و « ذا »<br/>حقیقة ، «</p> <p>12 [ — ]<br/>[ — ]<br/>[ — ]<br/>[ — ]<br/>[ — ]</p> |
|---|--|

1. D : مرا.

1. Sic : ms.



— B —

— A —

IV (d)

[طاسین الدائرة]

1 [181<sup>b</sup>]



دایره برانی انست [182<sup>a</sup>] که  
بذان توان رسید، [یعنی با  
اول که سر دایره است] مثل  
ب ثانی [باب دیکرست که  
در دایره است] مثل ب آن  
بایست که بان رسید و راه  
آن کم کنند، سوم مفاوز حقیقت  
حقیقتست [یعنی آن باب که  
هم چون با است مقابل آن  
دو باب و، در زیر دایره ثانی]

2 هیئات که در دایره روذ، چون  
در بسته است، و طالب

1. Mq. D.

1 البرانی ما وصل الیه،  
و الثانی وصل و انقطع،  
و الثالث ضلّ، فی مفازة  
« حقیقة الحقیقة »

—

—

—

—

—

—

2 و هیئات من یدخل الدائرة،

و الطریق مسدود [318<sup>b</sup>]

1. Ms. : ظل.

— B —

مردود است ، نقطة فوقانی  
 همت اوست [آن نقطة خواهد  
 که بر یسار دایره است ،  
 نزدیک دایره] ، نقطة تحتانی  
 رجوع اوست با اصل خود [آن  
 نقطة خواهد که در دایره است  
 بجانب یمین] ، نقطه وسطانی  
 تحیر اوست [بوسطانی آن  
 خواهد که در دایره است  
 بجانب یسار]

3 دایره را در نیست [یعنی دایره  
 که در وسط دایره ثانیست  
 کوچک] ، نقطه که در وسط  
 دایره است آن حقیقت است  
 4 معنی حقیقت حیرتست که  
 ظواهر و بواطن ازو غایب<sup>1</sup>

1. var. : + در دایره اول (f<sup>o</sup> 183<sup>ar</sup>).

2. Mq. B.

3. + ثانی (id.).

4. + ثالث (id.).

5. + ثالث (id.).

6. C. : ظاهر و باطن.

— A —

و الطالب مردود ، و نقطة  
 الفوقانی ، همت<sup>1</sup> ، و نقطة  
 التحتانی رجوعه الى اصله ،  
 و نقطة الوسطانی تحیر<sup>2</sup> ،

—

—

—

—

—

—

3 و الدائرة ما لها باب<sup>3</sup> ، و النقطة  
 التي في وسط الدائرة هي  
 الحقيقة

—

4 و معنی الحقيقة شی<sup>4</sup> ، لا  
 تغیب عنه الظاهر و الباطن<sup>5</sup> ،

1. Ms. فوقنی.

2. Ms. نقط.



— B —

نیست اشکال قبول نکند

[f<sup>o</sup> 183<sup>b</sup>]

5 اگر فهم اشارت ما میخواهی  
« فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ  
الیک » لَانَّ الْحَقَّ لَا يَطِيرُ

—

6 [f<sup>o</sup> 184<sup>a</sup>] غیرتش حاضر کند  
اورا بعد از غیبت ، هیتش آن  
خلیقت را منع کند ، حیرتش  
اورا سلب کند ،

7 این معانی حقیقتست ، دقیق تر  
ازین دایره معادن است  
و ماثوره قواطن ، [185<sup>a</sup>] ازین  
دقیقتر فهم فهم است باخفا  
وهم

8 این از حق دایره ، نه از ورای  
دایره

— A —

و لَا تُقْبَلُ الْأَشْكَالُ

—

5 فَإِنْ أَرَدْتَ فَهْمَ مَا أَشَرْتُ  
إِلَيْكَ « فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ  
فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ » (Qor. II, 262)  
لَانَّ الْحَقَّ لَا يَطِيرُ

6 الْغَيْرَةُ أَحْضَرَتْهَا بَعْدَ الْغَيْبَةِ  
وَالْهَيْبَةُ مَنَعَتْهَا وَالْحَيَرَةُ سَلَبَتْهَا

—

—

7 هذه معاني الحقيقة ، ] —

—

— [ ، و ادق

مِنْ ذَلِكَ فَهْمُ الْفَهْمِ لِأَخْفَاءِ  
الْوَهْمِ

8 هذا مِنْ حَوْلِ الدَّائِرَةِ يَنْظُرُ ،  
لَا مِنْ وَرَاءِ الدَّائِرَةِ

1. Autre version (f<sup>o</sup> 183<sup>b</sup>) : C :

حیرتش بر باید

2. D. : ماثره .

1. Ms. : الطير (sic).

2 Ms. : ...بسلبتها .

— B —

9 علم حقیقت ندانست ، زیرا که  
ماجر می بود ، علم طالب  
است و دایره حرم است

10 از برای این حقش « حرمی »  
خواند ، که از دایره حرم جز او  
بیرون [185<sup>b</sup>] نیامد

11 ترسنده و آوازه بود بلباس  
حقیقت بیرون آمد ، خلقت را  
آوازه زد

— A —

9 و اما علم علم الحقیقة حَرَمِیّ ،  
[—] و الدائرة حرمة

—

10 فَلِذَلِكَ سَمِيَ النَّبِيُّ صَلَّعَم  
« حَرَمِيًّا » ، مَا خَرَجَ مِنْ دَائِرَةِ  
الحرم ، [—]

11 و هو و رآه فقال « آه ! » [—]

—

[—]

1. Lacune : compléter : الالهو.



— B —

— A —

V (e).

[طاسین النُّقْطَةُ]

- |   |  |
|---|--|
| <p>1 از ان دقیق تر نقطه است که<br/>او اصل است ، زیادت و<br/>نقصان نشود ، فنا بذو راه<br/>نداند ،</p> <p>2 منکر بماند در دایره برانی ،<br/>منکر شود حال مرا نه بیند ،<br/>بزندقه مرا مستی کند ، تیربذی<br/>در من اندازد ، فریاذ کند آنکه<br/>که شان من بیند ، در دایره<br/>حرم که ورای وراست فریاذ<br/>کند ،</p> <p>3 [f<sup>o</sup> 186<sup>a</sup>] صاحب دایره ثانی<br/>ظن برد که من عالمی ربانی ام<br/>4 آنکه رسید بدایره ثالث ، بندگان<br/>که من در امانی ام</p> | <p>1 وادق من ذلك ذِكرُ النُّقْطَةِ ،<br/>و هو الْأَصْلُ ، لا یزید و لا<br/>یَنْقُصُ ، و لا یبید ،<br/>—</p> <p>2 أَلْمَنَكِرُ هُوَ فی دائرة البرّانی ،<br/>وَأَنْتَ كَرَحالی حین لم یرانی ،<br/>و بِالزَّندَقَةِ سَمَّانی ، و بالسَّوءِ<br/>رمانی ، ] —<br/>—<br/>—<br/>[ —</p> <p>3 و صاحب الدائرة الثانية طَبَّی<br/>« الْعَالَمُ الرَّبَّانِي »<br/>4 و الَّذِي وَصَلَ إِلَى الثَّالِثَةِ ،<br/>حَسِبَ أَنِّي فِي الْأَمَانِي</p> |
|---|--|

1. (f<sup>o</sup> 185<sup>b</sup>) نقطه دایره ثالث.

2. Ms. D. : زند.

1. Ms. هی.

— B —

5 آنکد بدایره حقیقت رسد  
فراموش کند و ضایب شود از  
عیان من<sup>1</sup>

6 « کَلَّا لَا وَزَرَ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ  
المُسْتَقَرَّ يَنْبَهُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا  
قَدَّمَ وَآخَرَ »

7 در خبر گریخت و در وزر  
گریخت از شرر بشرید<sup>1</sup> فره  
شد<sup>1</sup>

8 مرغی از مرغان تصوف دیدم  
که با جناح تصوف می برید<sup>1</sup>  
و بر من انکار کرد<sup>1</sup> جواز بریدن  
بازماند

9 [186<sup>b</sup>] از من صفا پرسید گفتم  
جناحت بمقراض فنا بیر و اگر  
نه با من<sup>1</sup> مپر

10 مرغ تصوف دفت<sup>1</sup> که بجناح  
خود نزد دوست خود می پریم<sup>1</sup>

1. Omis ap. ms. B.

— A —

5 وَالَّذِي وَصَلَ إِلَى دَائِرَةِ الْحَقِيقَةِ  
نَسَانِي، وَغَابَ عَنْ عِيَانِي،

—

6 « كَلَّا لَا وَزَرَ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ  
المُسْتَقَرَّ يَنْبَهُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا  
قَدَّمَ وَآخَرَ » (Qor. LXXV, 11-13)

7 يَمُوتُ، إِلَى الْخَبَرِ، فَرَّ إِلَى الْوَزْرِ،  
خَافَ مِنَ الشَّرِّ، اغْتَرَّ وَغَرَّ،

—

8 رَأَيْتُ طَيْرًا مِنْ طُيُورِ الصُّوفِيَّةِ،  
عَلَيْهِ جَنَاحَانِ، وَانْكَرَ شَانِي  
حِينَ بَقِيَ عَلَى الطَّيْرَانِ،

—

9 فَسَأَلَنِي عَنِ الصَّفَاءِ، فَقُلْتُ لَهُ  
« اقْطَعْ جَنَاحَكَ بِمَقَارِضِ الْفَنَاءِ،  
وَالَا فَلَا تَتَّبِعْنِي »

10 فَقَالَ « بِجَنَاحِ طَيْرٍ [ — ] »  
فَقُلْتُ لَهُ « وَيَحْكُ! » لَيْسَ

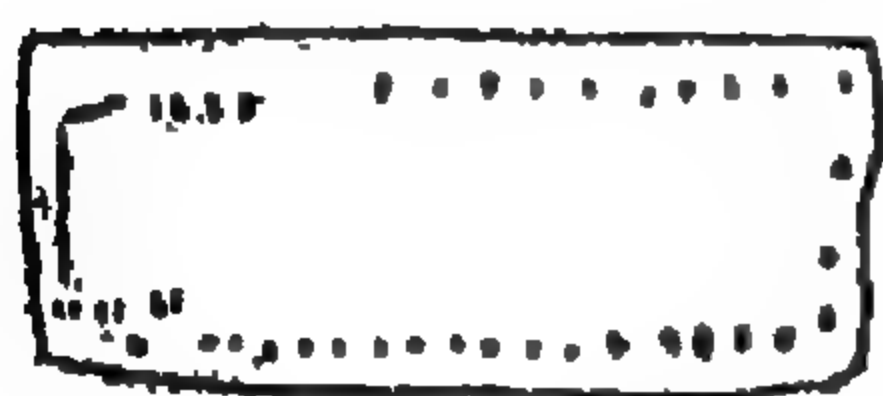
1. Ms. يموت.



— B —

گفتم « و یجک لیس کمثلہ شی »  
انگہ در بحر فہم افتاد و غرق  
شد

11 صورت فہم را در دایرہ و دایرہ  
اینست



— ]

—

—

—

[ —

12 نقطہ اول از دایرہ افکار فہم

است ، یکی از آن حق است

و دیگر آن باطل

13 (187<sup>a</sup>) « دَنَا » سُمُوًا « فتدَلّی »

عَلَّوًا ، دَنَا طَلَبًا فتدَلّی طَرَبًا ،

مِنْ قَبْلِهِ نَأَى ، وَمِنْ رَبِّهِ دَنَا ،

1. Allusion : Qor. LIII, 9.

— A —

کَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ  
[Qor. XLII, 9] « فَوْقَ يَوْمِيذٍ

فِي بَحْرِ الْفَهْمِ وَغَرَقَ

11 وَصُورَةُ الْفَهْمِ هَذَا [—] [وَأَفْرَا]

رَأَيْتُ رَبِّي بَعِينَ قَلْبٍ ،

فَقُلْتُ « مَنْ أَنْتَ ؟ » قَالَ « أَنْتَ ! »

فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَئِنَّ ،

وَلَيْسَ أَئِنَّ بِحَيْثُ أَنْتَ

وَلَيْسَ لِلدَّهْرِ عَنْكَ وَهْمٌ ،

فَيَعْلَمُ السُّوْهُمُ أَئِنَّ أَنْتَ

أَنْتَ الَّذِي حَزَّتْ كُلُّ أَيْنٍ ،

بَنَحُوا لَا أَئِنَّ فَأَيْنَ أَنْتَ ؟

12 ] —

—

[ —

13 ] —

— [ ، عَلَى قَلْبِهِ بَاتٌ ، [—]

مِنْ رَبِّهِ دَنَى ، غَابَ حِينَ رَأَى

1. Allusion à un hadith célèbre.

2. Ms. : فلان لا این.

3. Sic? Ms. : یات.

— A —

مَا غَابَ، كَيْفَ حَضَرَ مَا حَضَرَ،  
كَيْفَ نَظَرَ مَا نَظَرَ،

—

—

14 نَحِيرَ فَأَبْصَرَ، أَبْصَرَ فَتَحَيَّرَ،

شُهِدَ فَشَاهَدَ، وَصَلَ فَأَنْفَصَلَ،

وَصَلَ بِالْمُرَادِ فَأَنْفَصَلَ عَنِ الْفَوَادِ،

« مَا كَذَبَ الْفَوَادِ مَا رَأَى »

(Qor. LIII, 11)

15 أَخْفَاهُ فَأَذْنَاهُ، وَأَوْلَاهُ فَأَصْفَاهُ،

وَأَرْوَاهُ (319) فَعَذَاهُ، وَصَفَاهُ

فَاصْطَفَاهُ، وَدَعَاهُ فَنَدَاهُ، وَبَلَّاهُ

فَأَشْفَاهُ، وَوَقَاهُ فَاْمَطَاهُ،

—

16 فَكَانَ « قَاب »، حِينَ ثَابَ

وَإِصَابَ، وَدُعَى فَاجَابَ،

وَإِبْصَرَ فَغَابَ، وَشَرِبَ

فَطَابَ، وَقَرِبَ فَهَابَ، فَارَقَ

1. Ms. : يات.

2. Corriger : آب.

3. Sic. ms;

— B —

غایب شد چون بدیده غایب  
نشد، چون حاضر شد حاضر  
نشد، چون نگاه کرد چون  
بنگریست،

14 بدید بنمودندش حیار

کردندش، شهود بود شاهد

شد، واصل شد نگاه فاصل

شد، بمراد رسید از فواد باز

ماند « مَا كَذَبَ الْفَوَادُ مَا رَأَى »

15 بنهانش کرد انکاهش نزدیک

کرد، بداد او را مراد برگزیدش،

مداوای کردش، بپروردش،

صافی کردش، برگزیدش،

بخواندش، نداکردش [ — ]

16 فکان، قاب حین آب فأصاب،

و دُعَى فَأَجَابَ، وَ أَبْصَرَ

فَغَابَ، وَ شَرِبَ فَطَابَ، بخورد

قربت گشت، مهابت گرفت،

1. D. : فکاب.

2. B. : کست.



— A —

— B —

الانصار و الانصار، و الاسرار  
و الابصار، و الآثار،

—

17 « مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ » (Qor. LIII, 2) ،  
ما اَعْتَلَّ وما مَلَّ ، ما اَعْتَلَّ عَيْنٌ  
« بِأَيْنَ » ، ما مَلَّ « حِينَ »  
كَانَ ،

18 « مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ » فِي مَصَافِتِنَا  
وَمَعَامِلَتِنَا ، « مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ »  
فِي بُسْتَانِ الذِّكْرِ فِي مَشَاهِدَتِنَا ،  
وَمَا غَوَى فِي جَوْلَانِ الْفِكْرِ ،

—

—

—

19 بَلْ كَانَ لِلْحَقِّ فِي الْأَنْفَاسِ  
وَاللَّحْظَاتِ ذَاكِرًا ، وَ كَانَ  
عَلَى الْبَلَايَا وَالْعَطَايَا شَاكِرًا ،

1. Ms. : ظل.

2. Ms. : جلان.

3. Ms. : اللحظة.

از کون و یاران فراغت گرفت ،  
از اسرار و ابصار بدر رفت ،  
آثار بکذاشت ،

17 [187<sup>b</sup>] « مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ »  
عَلَّتْ نَكْرَفَتْ ، بَنَهْ شَسَتْ ،  
چون پیداشد گمراه نشد ، در  
کان کان

18 صاحب شما در مشاهده ما  
گمراه نشد و در مصافات ما و  
رسالت ما غاوی نکشت و  
طاغی نشد ، از ما بغیر ما در  
معاملت ما مثل نکرد ، گمراه  
نشد در نسیان ذکر ، غاوی  
نشد در جولان فکر ،

19 بل که دره انفاس و لحظات  
ذاکر بود ، و در بلا صابر و در  
عطا شاکر

1. D. : شکست.

2. D. : بشد.

3. Mq. B,

— B —

— A —

20 « انْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَى »  
نور بنور

20 « انْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَى »  
(Qor. LIII, 4) من النور الى  
النور

21 ] 21 اقلَّبَ الكلامَ . و غاب عن

الأوهام ، و ارفع الاقدام عن  
الورى و الانام ، و اقطع مِنْهُ  
النظم و النظام ، و كُنْ هَائِماً  
مع الهيام ، و اطلِّعْ لِتَكُونَ  
طائراً بين الجبال و الاكام ،  
جبال الفهم و اكام السلام ،  
لِتَرَى ما ترى فتصير صَمَصَام  
الصيام ، من مَسْجِدِ الحرام ،

22 ] 22 ثُمَّ دَنَى كَأَنَّهُ دَنَى مِنْ مَعْنَى ،

ثُمَّ حَاجَرَ كَعَاجِزٍ لَا كَعَاجِزٍ ثُمَّ  
مِنْ مَقَامِ التَّهْذِيبِ إِلَى مَقَامِ  
التَّأْدِيبِ ، وَ مِنْ مَقَامِ التَّأْدِيبِ  
إِلَى مَقَامِ التَّقْرِيبِ ، دَنَا طَلَباً  
فَتَدَلَّى هَرْباً ، دَنَا دَاعِياً فَتَدَلَّى

1. Ms. : کام.

2. Sic?



— B —	— A —
— — —	مُنَادِيًا ، دَنَا مُجِيبًا فَتَدَلَّى قَرِيبًا ، دَنَا شَهِيدًا فَتَدَلَّى مُشَاهِدًا ، ،
23 کان « قَابَ قَوْسَيْنِ » میان دو قوس « این » بوذ ، « این » را بِسَمِّ « بین » انداخت ، آنکه قوسین را ثابت کرد ، تا بِیْن صحیح کرد ، تا برو غالب شود عین ،	23 فکان « قَابَ قَوْسَيْنِ » (Qor. LIII, 9) 'یرمی « آيْن » ، بِسَمِّ « بَيْن » ، أَثْبَتَ قَوْسَيْنِ ، لِيَصِحَّ آيْنُ ، او لَغِيَّةُ الْعَيْنِ ، أَدْنَى بَعَيْنِ الْعَيْنِ ، —
— ]	24 قال العالم الغريب الحسين بن منصور الحلّاج رحمه الله
[ —	25 مَا أَظُنُّ يَفْهَمُ كَلَامَنَا سِوَى مَنْ بَلَغَ الْقَوْسَ الثَّانِي ، وَ الْقَوْسَ الثَّانِي دُونَ اللُّوحِ [319b]
25 طن نيزدم (188 <sup>a</sup> ) که فهم کند کلام ما جز انکس که بقوس ثانی رسید ، قوس ثانی دون لوح است	—
26 صاحب قوس ثانی را حروفی چندهست نه این حرفهای ، عربی و عجمی ،	26 وَ لَهُ حُرُوفٌ سِوَى حُرُوفِ الْعَرَبِيَّةِ ، [ — ] —

1. Ici le ms. insère les nos 31, 32, 33.

2. Selon B, D : «...بين او لغلبة».

1. D. : حرفها .

— B —

27 آن یلک حرف واحدست و آن  
میم است (آن حرف میم « ما  
اوحی » خواهد)

28 میم اسم آخرست (یعنی اسم  
قوس ثانی، و آن مُلک  
ملکوت است)

29 و اسم دیگر زه قوس اولست  
(یعنی ملک قوس ثانی و آن  
ملکوتست، و آن زه قوس  
اولست، و آن ملک فعل  
جبروتست، قوس اول مُلک  
فعل جبروتست، و قوس ثانی  
مُلک ملکوت، و مُلک، صفات  
زه هر دو قوس است، و مُلک  
ذات تجلی خاص که سهم قدم  
است... سهم قوسین است،)

30 [ — ]

31 [188<sup>b</sup>] [ — ] صنعت کلام در

— A —

27 إِلَّا حَرْفٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْمِيمُ

—

—

28 يَعْْنَى الْإِسْمُ الْآخِرُ

—

—

29 وَ هُوَ وَتَرِ قَوْسِ الْأَوَّلِ

—

—

—

—

—

—

—

—

—

30 مِنْ زَائِدِ الْعَوْرَةِ

31 [319<sup>a</sup>] قَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ



— A —

صنعة، الكلام في معنى الدُّنُو،  
فَجَادَ الْمَعْنَى لِحَقِيقَةِ الْحَقِّ لَا  
لِطَرِيقَةِ الْخَلْقِ، وَالدُّنُو دَائِرَةُ  
الضَّبْطِ،

32 الحقیقه حق الحقائق ، فی  
دقیقه الدقائق ، من شهود  
السوابق بوصف تریاق  
التائق ، برویه قطع العلائق ،  
فی نمارق الصفائق ، بإبقاء  
البوائق ، وتبيين الدقائق ،  
بلفظ الخلاص ، من سبیل  
الخاص ، من حیث الأشخاص ،  
و من الدُّنُو ما هو بمعنی  
المعرض العریض ، لیفهم  
المعنوی ، الذی سلك المروى  
المروى النبوی ،

33 قال صاحب یثرب صلعم فی  
شان من هو مَحْصُون ، مصون

1. Ms. صغیة.

2. Suppléer : و؟

3. Ms. : المعناوی.

— B —

معنی دنو ، جد معنی است  
بحقیقت حق ،

[ — ]

—

32 حقایق وحق حقایق در دقیقه  
آن دق دقایق است ، از  
شواهد سابق ، بوصف تریاق  
تایق ، برویت قطع علائق ،  
در نمارق صفایق ، بابقا بوائق ،  
بتبيين دقایق ، بلفظ خلاص ،  
از سبل خاص ، از انجا که  
اشخاص است ، از دنو که معنی  
معرض عریض است ، با فهم  
کند معنوی ، انکه راه رفت  
سُبل مروی را از مروی النبوی ،

—

33 صاحب یثرب صلوات الله  
علیه انکس که شان او افضل

1. D. : شایق.

— A —

— B —

فی کتاب مکنون ، کما ذکرنا

فی « کتاب » مَنظُورٍ « مَسْطُورٍ »

(Qor. LII, 2) من معانی منطق

الطیور؛ وَ جَعَلْنَا اِلٰی « فکان

قاب قوسین ، یرمی ... العین »<sup>2</sup>

34 [319<sup>b</sup>] فَافْهَمْ اَنْ كُنْتَ تَقْهَمْ

يَا أَيُّهَا الشَّائِقُ ، مَا خَاطَبَ

الْمَوْلٰى اِلَّا اَهْلًا ، وَ مِنْ اَهْلِ

اَهْلًا ، وَ اَهْلَ اَهْلٍ وَ اَهْلٍ

35 مَنْ لَا اُسْتَاذَ لَهُ وَ لَا تَلْمِيزَ ،

وَ لَا اخْتِيَارَ وَ لَا تَمْيِيزَ ، وَ لَا

تَمْوِيَةَ وَ لَا تَنْبِيَةَ ، لَا بِهِ ، لَا مِنْهُ ،

بَلْ ، فِيهِ مَا فِيهِ ، هُوَ فِيهِ لَا فِيهِ

فِيهِ ، تِيَّهٌ فِي تِيَّهٍ ، آيَةٌ فِي آيَةٍ ،

—

—

36 الدَّعَاوِیْ مَعَانِيَه ، وَ الْمَعَانِیْ

أَمَانِيَه ، وَ اَمْنِيَّتُهُ بَعِيدَةٌ ، طَرِيقَتُهُ

1. Cfr. n° 8, et Qor. XXVII; 16.

2. Renvoi à n° 23.

3. Ms. : خطب.

4. Ms. : لانه.

شانهاست محصون ، و

مصونست در کتاب مکنون

منظور مسطور [از منطق طیور]؛<sup>1</sup>

—

—

34 که فهم کن اگر فهم میکنی ای

غابن که مولی خطاب نکند

لا باأهل ، یا از اهل باأهل

اهل ، یا با اهل اهل اهل

35 [189<sup>a</sup>] صاحب این معنی را

استاذ نباشد و نه تلمیذ ، و نه

اختیار و تمییز ، و نه تنبیه و نه

تمویه ، و نه بدو و نه ازو ، بل

که درو آنه درو بود ، و درو

نه درو ، و یابان و در [و] یابان

[—] در آیت

36 دعاوی معانی ، و معانی

امانی ، امیدش دورست ،

1. D.; mq. B.

2. Mq. D.



— A —

شَدیدَةُ، اَسْمُهُ مَجیدٌ، رَسْمُهُ  
 فَریدٌ، مَعْرِفَتُهُ نَکَرَتُهُ، نَکَرَتُهُ  
 حَقِیقَتُهُ، قِیمَتُهُ وَثِیقَتُهُ، اَسْمُهُ  
 طَرِیقَتُهُ، وَسْمُهُ حَرِیقَتُهُ، التَّحَرُّصُ  
 صِفَتُهُ

—

—

37 الناموس نَعْتُهُ، وَالشَّمُوسُ  
 مِیدَانُهُ، [ — ]، وَالنَّفُوسُ  
 اِیْوَانُهُ، [ — ]، وَالْمَانُوسُ  
 حَیَوَانُهُ، [ — ]، وَالْمَطْمُوسُ  
 شَانُهُ، وَالْمَدْرُوسُ عِیَانُهُ،  
 وَالْعَرُوسُ بُسْتَانُهُ، وَالطَّمُوسُ  
 بُنْیَانُهُ،

—

— B —

طَرِیقَتُش صَعْبَتُ، اَسْمُش  
 مَجیدَتُ، رَسْمُش فَریدَتُ،  
 مَعْرِفَتُش، نَکَرَةُ اَسْتُ، نَکَرَةُ اَشْ  
 حَقِیقَتَتُ، گُناهِش وَثِیقَتُ  
 اَسْتُ، رَسْمُش طَرِیقَتَتُ،  
 وَسْمُش سَوَخْتَنُ اَسْتُ،  
 نَحُوسْتُ، صِفَتُش اَسْتُ،

37 نَامُوسُ نَعْتُ اَوْسْتُ، شَمُوسُ  
 مِیدَانُ اَوْسْتُ وَشَانُ اَوْسْتُ،  
 نَفُوسُ اِیْوَانُ اَوْسْتُ، [شَیْطَانُ  
 عَالَمُش]، مَانُوسُ حَیْوَانُ اَوْسْتُ،  
 [نَاسُوتُ سَرَّ اَوْسْتُ]، مَطْمُوسُ  
 شَانُ اَوْسْتُ، مَدْرُوسُ عِیَانُ  
 اَوْسْتُ، عَرُوسُ بَسْتَانُ اَوْسْتُ،  
 طَمُوسُ بَنِیَانُ اَوْسْتُ

1. Répété deux fois ap. ms.

2. Corr. : تَحَرُّصُش؟

3. + C.

4. C. : سان.

5. + C.

6. B. : مایوس.

7. + C.

1. Cfr. persan : جناح.

2. Ms. : مدانه.

3. Ms. : العرس.

— B —

38 اربابش مهربانی است ،

ارکانش مهربی است ، [ —

—

[ —

39 اوراقش مشربی است ،

اردانش مَربی است ، مقالتش

رکن حالتست ، این عاجز

و ما دون او فضبست ، و اورا

حسب است !

1. D. Mq. B.

— A —

38 اَرْبَابُهُ مَرْبِي ، اَرْكَانُهُ مَوْهَبِي ،

اِرَادَتُهُ مَسْوَلِي ، اِعْوَانُهُ مَنْزَلِي ،

اَحْزَانُهُ مَحْزَبِي ، حَوَالِيَهُ هَمْدٌ ،

تَوَالِيَهُ رَمْدٌ ،

39 [ — ] مَقَالَتُهُ رُكْنٌ ، هَذَا

فَحَسْبُ ! وَ مَا دُونُهُ فَضْبٌ ،

ثُمَّ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ !

—

—

1. Ms. : حوی الیه همد .

2. ms. : (sic) وَ كُنْ .



— B —

— A —

## VI (f)

[طاسین الازل و الالتباس] (190<sup>a</sup>)

- |   |   |
|---|---|
| <p>1 فی فہم الفہم ، فی صحۃ<br/>الدعاوی بعکس المعانی [—]<br/>این دعوی کس را مسلم نشد<br/>آلا احمد صلوات اللہ علیہ<br/>و آلہ ، و ابلیس ، و ابلیس از<br/>عین در افتاد ، [190<sup>b</sup>] احمدرا<br/>علیہ السلام عین کشف کردند ،</p> | <p>1 فی صحۃ دعاوی ، بعکس<br/>المعانی — قال العالم السید<br/>الغریب ابو المہیث قدس<br/>اللہ روحہ ما صححت الدعای<br/>لأحمد ، الا لابلیس و أحمد ،<br/>صلعم ، غیر ان ابلیس سقط من<br/>العین ، و أحمد صلعم کشف<br/>لہ عن عین العین ،</p> |
| <p>2 احمدرا گفتند کہ « بنکر! » و<br/>ابلیس را گفت « سجود کن! »<br/>ابلیس سجود نکرد و احمد<br/>ننگرست ، یمین و شمال را<br/>التفات نکرد « ما زاغ البصر<br/>و ما طغی »</p>   | <p>2 قیل لابلیس « اسجد! » و<br/>لأحمد « انظرا » ، هذا ما سجد ،<br/>و أحمد [ما نظر] ، ما التفت<br/>یمیناً و لا شمالاً ، « ما زاغ<br/>البصر و ما طغی » (Qor. LIII, 17)</p>  |

— B —

- 3 ابلیس دعوی کرد، و از حول  
و قوه خود بیرون نیامد،<sup>2</sup>
- 4 اجد دعوی کرد، و از حول و  
قوه خود بیرون آمد،
- 5 محمد گفت « بِکَ اَحُولُ،  
و بِکَ اَصُولُ! » و قال « یا  
مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ! » و قال « لا  
اُحْصِی ثَنَاءَ عَلَیْکَ »
- 6 [191<sup>a</sup>] در آسمان عابدی  
و موحدی چون ابلیس نبوذ
- 7 و لیکن عین برو بیآشتند،  
[و] [191<sup>b</sup>] از لُحُوط و اَلْأَحْاطِ  
در سِرِّ هجران کرد، و معبود را  
بتجرید پرسش کرد،
- 8 لعنتش کردند چون برسید

— A —

- 3 اَمَّا ابْلِیسُ فَانَّهُ دَعَا، لَکِنَّهُ  
[ما] رَجَعَ اِلٰی حَوْلِهِ،
- 4 و اَحْمَدُ صَلَّعَ اَدْعٰی، و رَجَعَ  
عَنْ حَوْلِهِ
- 5 [بِقَوْلِهِ « بِکَ اَحُولُ و بِکَ  
اَصُولُ! » و] بِقَوْلِهِ « یا مُقَلِّبَ  
الْقُلُوبِ! » و قوله « لا اُحْصِی  
ثَنَاءَ عَلَیْکَ »
- 6 و مَا کَانَ فِی اَهْلِ السَّمَاءِ مُوَحِّدٌ  
مِثْلَ ابْلِیسَ
- 7 حَيْثُ ابْلِیسُ [تَغَیَّرَ] عَلَیْهِ  
الْعَیْنُ، و هَجَرَ الْأَحْاطَ، فِی  
السَّیْرِ، و عَبَدَ الْمَعْبُودَ عَلٰی  
التَّجْرِیدِ،
- 8 و لَعِنَ حَیْنَ وَصَلَ اِلٰی

1. Var. C [191<sup>a</sup>] خود: ...و با حول خود.  
رجوع کرد و از عین حق در افتاد.  
2. Interverti avec le suivant ap. B.  
et D.  
3. Mq. ms.

1. Mq. ap. ms.  
2. Mq. ms.  
3. Id.  
4. Ms. : الامحاص.



— B —

بتفرید ، براندندش از در چون

طلب فردانیت کرد

9 چون گفتند که « اُسْجُدَا »

گفت « لا غیرا » گفت « وَاِنْ

عَلَيْكَ لَعْنَتِي اِلَى يَوْمِ الدِّينِ ؟ »

گفت « لا غیرا »

10 (هزج)

جُحُودِي فِيكَ ، تَقْدِيسٌ ،

و عَقْلِي فِيكَ تَهْوِيسٌ ،

و مَاءِ آدَمَ الْاَسَاكُ

و مَنْ فِي الْبَيْنِ اِبْلِيسُ »

11 [46<sup>b</sup>] در بحر کبریا افتاد

نابیناشد ، گفت « مرا راه

نیست بغیر تو ، که من محبّی

ذلیل ام » گفتندش که تکبّر

میکشی گفت « اگر لحظه با تو

— A —

التَّفَرُّيدُ ، وَ طُلُبَ حَيْنَ طَلَبَ

بِالْمَزِيدِ ،

9 فقال له « اُسْجُدَا » — قال

« لا غیرا » قال لَهُ « وَاِنْ

عَلَيْكَ لَعْنَتِي ؟ » — قال « لا

غیرا »

10

—

—

—

—

—

—

11

« ما لى الى غيرك سبيل ،

و اَنْى مُحِبٌّ ذَلِيلٌ » قال له

« اسْتَكْبَرْتُ » قالُ « لو كان

لى مَعَكَ لَحْظَةٌ ، لَكَانَ يَلِيقُ

1. L'addition de B semble d  e    Qor. VII, 13.

2. Ms. : ظير.

3. Ms. : محضة.

1. Ap. al Qoshayr   et al Baql  .

2. Al Qoshayr   et al Baql   ont :  
فَمَنْ.

— A —

بِی التَّكَبُّرِ وَالتَّجَبُّرِ، وَ اَنَا  
الَّذِی عَرَفْتُكَ فِی الْأَزَلِ « اَنَا  
خَيْرٌ مِنْهُ » (Qor. VII, 11) لِأَنَّ  
لِی قَدَمَةً فِی الْخِدْمَةِ ، وَ لیس  
فِی الْکَوْنِیْنِ أَعْرَفُ مِنْی بِكَ ،  
وَ لِی فِیکَ إِرَادَةٌ وَ لَکَ فِیَّ  
إِرَادَةٌ ، إِرَادَتُکَ فِیَّ سَابِقَةٌ [—] ،  
إِنْ سَجَدْتُ لَغَیْرِکَ ، فَإِنَّ لَمْ  
أَسْجُدْ ، فَلَا بُدَّ لِی مِنَ الرَّجُوعِ  
إِلَى الْأَصْلِ ، لِأَنَّکَ خَلَقْتَنی مِنَ  
النَّارِ ، وَ النَّارُ (320<sup>a</sup>) تَرْجِعُ إِلَى  
النَّارِ ، وَ لَکَ التَّقْدِیرُ وَ الْاِخْتِیَارُ ،

—

—

—

—

12 [طویل]

فَمَا لِي بَعْدُ مَا لِي بَعْدَكَ بَعْدُ

1. Lacune?

2. Ms. : الرجوع.

— B —

بُذْمِی ، تَكْبَرُ دَرْمَن لَایق بُوَذ  
فَکِیْفَ کِه دِهْرَهَا بَاتُو بَرِیْذَه اَم اَز  
مِن [نَه] عَزِیز تَرَسْتُ وَ بَزْر کَوَارْتَر  
چُون اَوَّل تَر اَشْنَاخْتَه اَم دَر  
اَزَل « مَن اَزُو بَهْتَرَم » کِه خَدَمْتُ  
مِن قَدِیم تَر سَت ، دَر کَوْنِ  
عَارِف تَر اَز مَن بَرْتُو کَس  
نِیَسْتُ ، اَز تُو دَر مَن اِرَادَتْسْتُ ،  
وَ اِرَادَت تُو دَر مَن سَابِق  
اَسْتُ ، وَ اِرَادَت مَن دَر تُو  
سَابِق ، مَن چُون فِیر تَرَا ، سَجُود  
کَنَم چُون سَجُود نَکَنَم ، لَا بُدَّ  
بَاشَد مَرَا کِه بِأَصْل خُوذ رَجُوع کَنَم  
« خَلَقْتَنی مِنَ نَارِ » (Qor. VII, 11)  
نَار بَاز نَار شُوذ ، اَنکِه تَقْدِیر  
وَ اِخْتِیَار تَرَا سَت ، [105<sup>b</sup>]

12 [طویل]

فَمَا لِي بَعْدُ بَعْدُ بَعْدَكَ بَعْدُ مَا ،

1. D. : تورا.



— B —

تَيَقَّنْتُ أَنَّ الْقُرْبَ وَالْبُعْدَ وَاحِدٌ  
وَإِنِّي وَإِنْ أَهْجَرْتُ فَالْهَجْرُ صَاحِبِي  
وَكَيْفَ يَصِحُّ الْهَجْرُ وَالْحُبُّ وَاحِدٌ  
لَكَ الْحَمْدُ فِي التَّوْفِيقِ فِي مُحَضَّرٍ  
[خالص]

لِعَبْدٍ زَكِيٍّ مَا لِي غَيْرِكَ سَاجِدٌ  
13 [106<sup>a</sup>] موسى صلوات الله عليه  
با ابليس در عقبه طور بهم  
رسیدند ، موسى گفت « چه  
منع کرد ترا از سجود؟ » —  
گفت « دعوی من بمعبود واحد ،  
و اگر سجود کردمى آدم را ،  
مثل تو بوزمى ، زیرا که ترا  
ندا کردند یکبار گفتند « اُنْظُرْ ،  
الى الجبل » بنگریدى ، و مرا

— A —

تَيَقَّنْتُ أَنَّ الْقُرْبَ وَالْبُعْدَ وَاحِدٌ  
وَإِنِّي وَإِنْ أَهْجَرْتُ فَالْهَجْرُ صَاحِبِي  
وَكَيْفَ يَصِحُّ الْهَجْرُ وَالْحُبُّ وَاحِدٌ  
لَكَ الْحَمْدُ فِي التَّوْفِيقِ فِي مُحَضَّرٍ  
[خالص]

لِعَبْدِي زَلْتَنِي مَا لِي غَيْرَكَ سَاجِدٌ  
13 التقي ، موسى ثم و ابليس على  
عَقَبَةِ الطور ، فقال له « يا بليس !  
ما مَنَعَكَ عَنِ السَّجُودِ ؟ » —  
فقال : « منعنى الدعوى بِمَعْبُودٍ  
وَاحِدٍ ، و لو سجدتُ لَدُكَ ،  
لَكُنْتُ مِثْلَكَ ، فَانْكَ نُوْدِيتَ  
مَرَّةً وَاحِدَةً » اُنْظُرْ ، الى الجبل «  
(Qor. VII, 139) فَنَظَرْتُ ، و  
نُوْدِيتُ اَنَا اَلْفَ مَرَّةٍ اَنْ

1. Le texte de la version persane est le seul correct au point de vue métrique, pour les vers 1 et 4.

2. Ms. : سَجُو.

1. Ms. : صاحب (abréviation licite).

2. Sic ms.

3. Sic ms.

4. Passage copié ap. *taflis* *iblis*.

5. *taflis* (محبوب).

6. *taflis* الى آدم.

7. Sic : *taflis* ; ap. ms., اَنْ manque.

— A —

أَسْجُدْ فَمَا سَجَدْتُ لدَعْوَى<sup>2</sup>  
بمعنای — «

—

14 فقال له « تَرَكْتَ الْأَمْرَ؟ »

— قال « كان ذلك ابتلاء لا

أَمْرًا » — فقال له « لا جَرَمَ قَدْ

غَيَّرَ صَوْرَتَكَ » — قال له « يا

موسى ذا وذا تَلَيْسُ ، والحال

لا مُعَوَّلٌ عليه فأنه يُحَوَّلُ ، لكن

المعرفة صحيحة كما كانت ، وما

تَغَيَّرَتْ ، وإنَّ الشَّخْصَ قد

تَغَيَّرَ

—

15 فقال موسى « الْآنَ تَذْكُرُهُ؟ »

— فقال يا موسى الْفِكْرَةُ<sup>3</sup> لا

1. Sic : *taflis*, ما ap. ms.

2. Sic : *taflis*, ms. دعوى.

3. Développé ap. *taflis* : opposition de l'irâdah et de l'ibtîlâ.

4. Sic : *taflis*, le ms. porte, au contraire « واما حال مُعَوَّلٌ عَلَيْهِ لا يُحَوَّلُ ».

5. Imité par *taflis* en deux endroits : pp. 23, 25.

6 *taflis* : الذكر.

— B —

ندا کردند هزار بار که « اسْجُدُوا<sup>1</sup>  
لَا دَمَ ! » سجود نکردم دعوی من  
معنای مرا «

14 گفت « امر بکذاشتی ؟ » گفت

« آن ابتلا بود نه امر » — موسى

گفت « لا جرم صورتت

بگردید » — گفت « ای موسى

آن تلیس بود ، و این ابلیس

است حال را معول بران

نیست زیرا که بگردد لیکن

معرفت صحیح است چنانکه

بود نکردید ، و اگرچه شخص

بگردید «

15 موسى گفت « اکنون یادگنی

اورا ؟ » گفت « ای موسى یاد

1. Sic.

— B —

— A —

یاذ نکنند، من مذکورم و او  
مذکورست،

ذِکْرُهُ ذِکْرِي وَ ذِکْرِي ذِکْرُهُ،  
هَلْ یَکُونُ الذَّاكِرَانِ إِلَّا مَعًا؟

خِدْمَتِ مَنْ اَکْنُونُ صَافِی

ترست، وقت من اکنون

خوشترست، ذکر من اکنون

جلیل ترست، زیرا که من اورا

خدمت کردم در قدم حظ مرا،

و اکنون خدمت میکنم اورا

حظ اورا،

تَذْکَرُ، اَنَا مَذْکُورٌ وَ هُوَ مَذْکُورٌ،

ذِکْرُهُ ذِکْرِي وَ ذِکْرِي ذِکْرُهُ،

هَلْ یَکُونُ الذَّاکِرُونَ إِلَّا مَعًا؟

خِدْمَتِي الْآنَ أَصْفَى، وَ وَقْتِي

أَخْلَى، وَ ذِکْرِي أَجْلَى، لَأَنِّي

کُنْتُ أَتَخْدِمُهُ فِي الْقَدَمِ لِحَظِّي،

وَ الْآنَ أَخْدِمُهُ لِحَظِّهِ

—

—

—

—

16 طمع از میانه برداشتم منع و دفع

و ضرر و نفع برخاست تنها

[فردم] کردانید مرا چون

براند مرا تا با دیگران نیامیزم،

منع کرد مرا از اغیار غیرت مرا،

متغیر کرد مرا حیرت مرا،

16 وَ رَفَعْنَا الطَّمَعَ عَنِ الْمَنَعِ وَ

الدَّفْعِ وَالضَّرِّ وَ النِّفْعَ أَفْرَدَنِي،

أَوْجَدَنِي، حَيْرَنِي طَرَدَنِي لَنَلَا

اِخْتِلَاطَ مَعَ الْمُخَاصِصِينَ، مَا نَعْنَى عَنِ

الْأَغْيَارِ لِغَيْرَتِي، غَيْرَنِي لِحَيْرَتِي،

حَيْرَنِي لِغُرْبَتِي [—]، حَرَمَنِي،

1. Ms. : ذی.

2. Ms. : «(sic) أَصْفَا... أَخْلَا... أَجَلَا».

3. Ms. : محضه.

4. حرمنی ap. *tafls*, 23.

1. Ms. : د.

2. Omis B. Cfr. G.



— A —

لصَحْبَتِي ، قُبْحَتِي لِمَذْحَتِي ،  
أَحْرَمَتِي لِهَاجَرَتِي ، هَجَرَتِي  
لِمُكَاشَفَتِي ، كُشَفَتِي لِرِوَصَلَتِي ،  
وَصَلَتِي لِقَطْعَتِي ، قَطْعَتِي لِمَنْعِ  
مُنِيَّتِي ،

—

—

—

—

— B —

حیران کرد مرا غربت مرا ،  
غریب کردانید مرا خدمت  
مرا ، حرام کرد مرا صحبت مرا ،  
زشت کردانید مرا مدح مرا ،  
دور کرد مرا هجرت مرا ، مهجور  
کرد مرا مکاشفت مرا ، کشف  
کرد مرا وصلت مرا ، رسانید  
مرا قطع مرا ، منقطع کرد مرا منع  
منیت مرا ،

17 وَ حَقِّهِ مَا اخْطَاْتُ فِي التَّدْبِيرِ ، 17 در حق او خطا در تدبیر  
وَلَا رَدَدْتُ التَّقْدِيرَ ، وَلَا بَالِيَتْ بِتَغْيِيرِ التَّصْوِيرِ ، لِي عَلَى هَذِهِ  
نَكْرَدَمُ ، [تَدْبِير رَدَّ نَكْرَدَم] مَبَالَاتِ بَتَغْيِيرِ صَوْرَتِ نَكْرَدَمِ  
[—] ، اِگَر اَبَدِ الْآبَادِ بِأَنْشِ  
مَرَا (106<sup>b</sup>) عَذَابِ كُنْدَ ، دُونَ  
اَوْ سَجُودِ نَكْنَمِ ، وَ شَخْصِي رَا  
ذَلِيلِ نَشُومِ ، ضَدَّاءِ نَشْنَسَمِ [—] ،  
دَعْوِي مِنْ دَعْوَى صَادِقَانِسْتِ ،

1. Ms. : تالییت .

2. Ms. : هاذا .

3. Ms. : دعواى .

1. Ms. B. : رسارنید .

2. D. mq. B.

— A —

الحُبِّ مِنَ الصَادِقِينَ «

18 قال الحلاج رحمه [الله]

و في احوال ' عززيل اقاويل ،

أَحَدُهَا أَنَّهُ كَانَ فِي السَّمَاءِ دَاعِيًا ،

و في الارض داعيًا ، في السماء

دعاء الملائكة يريهم المحاسن ،

و في الارض دعا ، الانس يريهم

القبائح ،

—

19 لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ تَعْرِفُ بِإِضْدَادِهَا ،

[320<sup>b</sup>] وَالسَّرَقُ ، الرَّقِيقُ يَنْسُجُ

مِنْ وَرَاءَ الْمَسْحِ الْأَسْوَدِ ، الْمَلِكُ

يَعْرِضُ الْمُحَاسِنَ وَيَقُولُ لِلْمُحْسِنِ

« أَنْ فَعَلْتَهَا أَجَرْتُ » مَرْمُوزًا ،

وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الْقَيْحَ لَا يَعْرِفُ

الْحَسَنَ ،

20\* قال ابو عمارة الحلاج وهو العالم

الغريب

1. Mq. ms.

2. Ms. : احوال.

3, 4. Ms. : دعى.

5. Corr. Goldziher. Ms. : الشرب.

— B —

و من از محبّان صادقم «

18 ] —

—

[ — ] [107<sup>b</sup>]

[—] داعى ملايكه بود ، در زمين

داعى انس و جن ، ايشانرا

مستحسنات [108<sup>a</sup>] نموده ، و

اينهارا مستقبحات ، در اسمآن

معلم ملايكه بود بطاعات

19 ] —

—

—

—

—

—

—

20\* [148<sup>b</sup>] [حُسين در شطح گوید

که] [ — ]

1. Les « *Shatḥīyāt* » traduisent ce texte\* *d part*, comme s'il ne faisait pas partie du texte des « *Tawāstīn* ».

— A —

تَنَاطَرْتُ مَعَ إِبْلِيسَ وَفِرْعَوْنَ  
فِي الْفُتُوَّةِ فَقَالَ إِبْلِيسُ « أَنْ  
سَجَدْتُ ، سَقَطَ عَنِّي اسْمُ الْفُتُوَّةِ »  
وَقَالَ فِرْعَوْنُ « أَنْ أَمِنْتُ  
بِرَسُولِهِ ، سَقَطَتْ مِنْ مَنَزَلَةِ الْفُتُوَّةِ »

—

—

21\* وَقُلْتُ أَنَا « إِنَّ رَجَعْتُ عَنْ  
دَعْوَايَ وَقَوْلِي ، سَقَطَتْ مِنْ  
بَسَاطِ الْفُتُوَّةِ »

22\* وَقَالَ إِبْلِيسُ « أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ »  
(Qor. VII, 11) حِينَ لَمْ يُرَأَ  
غَيْرُهُ غَيْرًا ، وَقَالَ فِرْعَوْنُ « مَا  
عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي »  
(Qor. XXVIII, 38) حِينَ لَمْ  
يَعْرِفْ فِي قَوْمِهِ مِنْ يَمِيزُ بَيْنَ  
الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ

1. Ms. الله (?).

— B —

مُتَاضَلْتُ ، بِإِبْلِيسَ وَفِرْعَوْنَ  
كَرَّمُ دَرِ بَابِ فَتَوْتِ إِبْلِيسَ  
كَفْتُ « أَكْرَ سَبْجُودُ » كَرْدَمِي  
آدَمُ رَا ، اسْمُ فَتَوْتِ از مَنْ  
يِفْتَاذِي « فِرْعَوْنَ كَفْتُ » كِه  
اَكْرَ اِيْمَانِ بِرَسُولِ او يِيَاوَرْدَمِي ،  
اسْمُ فَتَوْتِ مِنْ اَزْ مَنْ يِفْتَاذِي «  
21\* مِنْ كَفْتَمُ كِه « اَكْرَ آن دَعْوِي  
خَوِيْش رَجُوعُ كَنْمُ ، دَعْوِي  
مِنْ ، اَزْ بَسَاطِ فَتَوْتِ يِفْتَاذِي «  
22\* اِبْلِيسُ كَفْتُ كِه « مِنْ بَهْتَرَمُ »  
دَرِ آن وَقْتُ كِه غَيْرِ [149\*]  
خَوِيْش غَيْرِ نَدِيذُ ، فِرْعَوْنَ  
كَفْتُ « مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ  
غَيْرِي » چُونِ نَشْنَاخْتُ ، دَرِ  
قَوْمِ خَوْذِ مَمِيْزِي مِيَانِ حَقِّ  
و مِيَانِ خَلْقِ

1. B, D.

2. Ms. : سبجو.

3. B. : دمی. D. : دعی.

4. Mq. B.

5. B, D. : بشناخت.

6. Trad. lendancieuse.



— B —

— A —

23\* من گفتم « اگر نمی شناسید ،  
اثرش بشناسید ، من ، ان  
اثرم ، انا الحق ، پیوسته بحق  
حق بوزم !

24\* صاحب<sup>2</sup> من و استاذ من  
ابلیس و فرعونست ، بآنشش  
بترسانیدند ابلیس را از دعوی باز  
نکشت ، فرعون را بدریا غرق  
کردند ، و از<sup>1</sup> دعوی باز  
نکشت ، و بوسایط مقرر نشد  
[لیکن گفت « آمَنْتُ اِنَّهٗ لَا اِلَهَ  
اِلَّا الَّذِیْ آمَنْتُ بِهِ بَنُو اِسْرَآئِیْلَ »  
(Qor. X, 90) ، و نه بینی که  
الله سبحانه و تعالی معارضه با  
جبریل کرد در شان او؟ گفت  
« چرا دهانش بررمل کردی ؟ »  
25\* و مرا اگر بکشند یا برآویزند ،

23\* و قُلْتُ اَنَا « ان لم تعرفوه  
فاعرفوا اثارة ، و انا ذلك لاثر ،  
و انا الحق ، لآنی ما زِلْتُ  
اَبَدًا بِالْحَقِّ حَقًّا !

24\* فصاحبی و اُسْتَاذی ابلیس و  
فرعون ، و ابلیس هَدَدَ بِالنَّارِ ،  
و ما رَجَعَ عَنْ دَعْوَاهُ ، و فرعون  
اُغْرِقَ فِی الْیَمِّ ، و ما رجع عن  
دَعْوَاهُ ، و لم یقرَّ بِالْوَاسِطَةِ الْبَتَّةِ ،

—

—

—

—

—

—

—

25\* و ان قُتِلْتُ [او صَلِبْتُ

1. B, C : + از.

2. : صاحت.

3. B, D : + بی : à suppr.

— A —

— B —

یادست و پای پیرند ، از دعوی  
خود باز نکردم ،

او<sup>۱</sup> قُطِعَتْ یدای و رجالی ،  
و ما<sup>۲</sup> رجعتُ عن دعوی «

26 اشتق اسم « ابلیس » من اسمِهِ ، ] 26

فغیر « عزازیل »<sup>۳</sup> ، العین لِعَلْقِ

همَّتِهِ ، و الزای لازدیادِ الزیادَةِ

فی زیادَتِهِ ، و [الْألف ازادَةُ] فی

ألفَتِهِ ، و الزای الثانیة لِزُهْدِهِ

فی رُتَبَتِهِ ، و الیاء حینِ یأوی

الی سَهْقَتِهِ ، و اللّام لمجَادَلَتِهِ

فی بَلِیَّتِهِ ،

27 قال لَهُ « لا تسجد؟ یَا یُّهَا ] 27

المَهِینِ ! » قال « مُحِبِّ

و المَحِبِّ مَهِینٌ ، انّک تقول

« مَهِین » ، و انا قرأتُ فی کتابِ

مُبین ، ما یجرُ علیَّ یا ذا القوَّة

المُتین ، کَیْفَ اذَلَّ لَهُ و قد

1. Mq. ms. — 2. Lire : فما ؟ —

3. Ms : عززیل — 4. Sic; de زَادُ ؟

Pour : ازدیاده ؟ — 5. Ms. Pour

یُجْرَى ؟

— B —

— A —

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ  
طِينٍ، وَهُمَا صِدَّانِ لَا يَتَوَافَقَانِ،  
وَإِنِّي فِي الْخِدْمَةِ أَقْدَمُ، وَفِي  
الْفَضْلِ أَكْثَرُ، وَفِي الْعِلْمِ أَكْثَرُ،  
وَفِي الْعَمَلِ أَكْثَرُ.

28 قَالَ لَهُ الْحَقُّ، سُبْحَانَهُ «الْاِخْتِيَارِ» 28 ]

لِي، لَا لَكَ «الْاِخْتِيَارِ»  
كُلُّهَا وَالاِخْتِيَارِ لَكَ، قَدْ  
اخْتَرْتُ لِي يَا بَدِيعُ، وَإِنْ  
مَنْعْتَنِي مِنْ سَجْدَةٍ فَأَنْتَ الْمُنِيعُ،  
وَإِنْ أَخْطَأْتُ فِي الْمَقَالِ فَلَا  
تَهْجُرْنِي فَأَنْتَ السَّمِيعُ، وَإِنْ  
أَرَدْتُ أَنْ أَسْجُدَ لَهُ فَأَنَا الْمُطِيعُ،  
لَا أَعْرِفُ فِي الْعَارِفِينَ أَعْرِفُ  
بِكَ مَنِّي (حَفِيفُ)

29 لَا تَلْمِئْنِي فَالْلَوْمُ مَنِّي بَعِيدُ، 29 ]

وَأَجِرْ سَيِّدِي فَإِنِّي وَجِيدُ



— A —

إِنَّ فِي الْوَعْدِ وَعْدَكَ الْحَقَّ حَقًّا

ان في البدو بدو أمری شدید

(321<sup>a</sup>) مَنْ أَرَادَ الْكُتُبَ هَذَا خَطَابِي

فاقرأوا و اعلوا بانى شهيد

30 يَا خِي! سَمِيَّ «عززيل»<sup>1</sup>

لا[نه] عزل وکان «معزولا» في

ولايته، ما رجع من بدائته الى

نهایت، لانه ما خرج من نهایت،

—

31 خُرُوجُهُ مَعْكُوسٌ فِي اسْتِقْرَارِ

تاریسه، مشتعل، بنار تعریسه

و نور ترویه،

32 مَرَاضُهُ مُحِيلٌ مُصَمَّصٌ، مُغَابَصَةٌ

فَعِيلٌ رَمِصٌ، شَرَاهِمَةٌ بَرَهْمِيَّةٌ

صَوَارِيَةٌ مُخَيِّلِيَّةٌ، عَمَايَاةٌ فَطَهْمِيَّةٌ

—

— B —

—

—

—

[ — (n° 109<sup>b</sup>)

30 ابليس را برای آن «عززيل»

خواندند که از مکان خود

«معزول» بود، و از بدایت

بنهایت نرسید، از بدایت

شقی بیرون آمد،

31 بیرون آمدنش معکوس بود از

استقرار مارش،<sup>1</sup> مشتعل بنار

تعریش<sup>2</sup> و نور ترویش<sup>3</sup>،

32 و قواصیه،<sup>4</sup> بمحیل و صیص

مقباضه،<sup>5</sup> مفل و میص، شراهه

برهمیه،<sup>6</sup> صوارمه مخیله،<sup>7</sup> عمیه

فطهمیه،<sup>7</sup> هاه<sup>7</sup>

1. B, D : مارس. G : مارش.
2. B, D : تعریش. G : تعریشش.
3. B, D : ترویس. G : برویس.
4. B : Sic G : تتراصیه. D : قراصیه.
5. G, B : مقناضه. D : مقناصه.
6. B, G : قطهمش. D : قطهمیه.
7. G : هاوه.

1. Ms : عزل.
2. Ms : معلوس.
3. Ms : تاریسوه.
4. Ms : مشغلا.
5. Sic ms.

— B —

— A —

33 يا اخي لو فهمت لترصمت

الرسم رسماً ، و توهمت الوهم

[ — ] ، و رجعت غماً ، و فنييت

غماً ،

34 فصحاء القوم [ — ] خرسوا ،

و العرفاء عجزوا عما درسوا ،

او عالم تر بود بسجود ، و اقرب

تر بود بوجد ، و ابذل تر بود

بمجهود ، اوفى تر بود بمعهود ،

ادنى تر بود بمعبود ، [f° 108<sup>a</sup>]

35 سجود ملايكه سجود مساعدت

بود ، جحود ابليس در سجود از

طول مشاهدت بود ، [f° 108<sup>b</sup>]

36 [فاختلط أمره ، و ساء ظنه فقال

« أنا خير منه » و بقى فى

الحجاب ، و تمرغ فى التراب ،

و لزم بالعقاب ، الى أبد

[الآباد ،

33 يا أخى ! لو فهمت لترصمت

الرسم رسماً ، و توهمت الوهم

وهماً ، و رجعت غماً ، و فنييت

غماً ،

34 فصحاء القوم عن بابيه خرسوا ،

و العرفاء عجزوا عن ما درسوا ،

هو الذى كان أعلمهم بالسجود ،

و أقربهم من الموجود ، و أبدلهم

للمجهود ، و أوفاهم بالعهود ،

و أدناهم من المعبود ،

35 سجدوا لإدَم على المساعدة ،

و ابليس جحد السجود لمدته

الطويلة على المشاهدة

— ]

36

—

—

—

—

1. Sic.

2. Mq. D.

1. Ms. : بابيه.

2. *taflis* 25 (cf. persan).

— B —

— A —

## VII (g)

(108<sup>b</sup>)

## [طاسین المشیئة]

1 (طاسین مشیت) و صورت این

طاسین اینست

دایره اول مشیت است، ثانی  
حکمت، ثالث قدرت، رابع  
معلومات ازلیت

2 ابلیس گفت « اگر در دایره

اول روم، در دایره ثانی مبتلا

شوم، و اگر در دایره ثانی

حاصل شوم، در دایره ثالث

مبتلا شوم، و اگر از ثالث منع

کند، برا بع مبتلا شوم.

3 فلا ولا ولا ولا، بمانم در « لا »

اول لعنت کنندش، در لای

1. B, D.

2. Mq. ? cfr. en face.

1 ] —

—

[ —

الدائرة الاولى مَشِيَّتُهُ، و الثانية  
حِكْمَتُهُ، و الثالثة قُدْرَتُهُ، و  
الرابعة مَعْلُومَتُهُ و اَزَلِيَّتُهُ،

2 قَالَ ابليس « اِنَّ دَخَلْتُ فِي

الدائرة الاولى ابْتَلَيْتُ بِالثانية،

و اِنْ حَصَلْتُ فِي الثانية ابْتَلَيْتُ

بِالثالثة، و اِنْ قَبِعْتُ بِالثالثة

ابْتَلَيْتُ بِالرابعة،

—

3 فلا ولا ولا ولا ولا، فَبَقِيْتُ

عَلَى الْاَوَّلَى فَلَعْنْتُ اِلَى الثَّانِي،

1. « ولا » est-il en trop?



— B —

— A —

ثانی بشالث اندازند اورا  
 رابع چون باشد ازو  
 4 اگر دانستمی که سجود آدم  
 برهانیدی مرا سجود کردمی  
 و لیکن دانستم که وراى این  
 دایره دایرهاست، با حال، خود  
 گفتم « هب اگر نجات یابم ازین  
 دایره، از ثانى و ثالث و رابع  
 چون رهم؟ »  
 5 (110<sup>a</sup>) الف الخامس آنست که  
 هو الحی

1. sic.  
 2. B et D insèrent ici les §§ VI,  
 30-34.

و طُرِحْتُ الى الثالث، و آيَنَ  
 مِنِّي الرابع،  
 4 لو علمتُ أَنَّ السجود ينجيني  
 لسجدتُ، و لكن قد علمتُ،  
 أَنَّ وراءَ تلك الدائرة الدوائرُ،  
 فقلتُ في خالي « هبْ نَجُوتُ  
 مِنْ هَذِهِ الدائرة، كيفَ أَنجُو  
 مِنَ الثانيةِ، و الثالثةِ و الرابعةِ؟ »

5 و الالف : الخامس « هو الحى »  
 (Qor. XL, 67)

1. Ms. : عملت.  
 2. Du 5<sup>e</sup> « لا » (§ 3)?  
 3. Ms. : الحق.

— B —

— A —

## VIII (h)

## طاسین التوحید

VII (g). 5° (110 <sup>a</sup> ) = 1	VII (g). 5° = 1
2 و الحق واحد ، احد ، ونحید ، مُوَحَّد	2 و الحق واحد ، أَحَدٌ ، وَحِيدٌ ، مُوَحَّدٌ
3 و الواحد و التوحید درو ، ازو ، —	3 و الواحد و التوحید « فی » و « عَنْ »
4 ازوست بینونت بینونت ، درین معنی صورتی کردانیست + + + + +	4 — ] [ — —
5 علوم توحید متفردست مجرد ، توحیدرا صورت اینست + + + + +	5 عِلْمُ التَّوْحِيدِ مُفْرَدٌ ، مُجَرَّدٌ . — ] [ —
6 صورت موحد ، نه صفت مُوَحَّد	6 التَّوْحِيدُ صِفَةُ الْمَوْحِدِ ، لَا صِفَةُ الْمَوْحِدِ

1. C'est un *alif* (= l'essence unique) surchargé de plusieurs *ddl* (= les *si-fât*) : *alif* et *ddl* étant l'initiale et la finale de « احد ».

2. *alif* distinct, *isolé* de tous les petits *alifs*.

3. Var : صفت (C).

1. Corr. : التوحید ? Alors il faudrait intervertir l'accentuation des deux الموحّد.

— A —

7 [وَأَنْ قُلْتُ] <sup>۱</sup> «أَنَا» [—] قال  
«أَنَا» فَلَكُ لَا لَهُ،

—

8 وَأَنْ قُلْتُ «رجوع التوحيد  
إلى الموحّد»

[—]

9 [وَأَنْ] قُلْتُ <sup>۲</sup> «توحيد» [—] <sup>۳</sup>  
كيف يرجع [المُوحّد] <sup>۴</sup> إلى  
التوحيد؟

—

10 وَأَنْ قُلْتُ «مِنِ المُوَحِّدِ إلى  
المُوَحِّدِ» فَقَدْ نُسِبَتْهُ إلى الجِدَّةِ <sup>۵</sup>

1. Mq. ms.

2. Id.

3. Ms : فَقُلْتُ.

4. Mq. ms.

5. Ce ne peut être جِدَّةٌ de  $\sqrt{\text{أحد}}$  :  
est-ce de حَدٌّ؟

— B —

7 اگر گویم که من آنم آن باشد  
نه آن [او منزه از من و از گفت  
«من» و از توحید من] <sup>۱</sup>

8 من <sup>۲</sup> اگر گویم که رجوع توحید  
بموحّدست <sup>۳</sup>، توحید مخلوق  
نهاده ام

9 و اگر گویم که بموحّد <sup>۴</sup>، هرکه متوحد  
شد چون با توحید شوذ؟ [چون  
بتوحید بازآید <sup>۵</sup>، چون صفت  
موحّد باشد؟]

10 اگر گویم که از موحّد بموحّد  
نسبتش محّد کرده ام <sup>۶</sup>

1. Ce paragraphe n'est donné qu'en  
C : la fin, [ ] est le commentaire.

2. B. mq. C.

3. B. C : اگر [گویم] «آن موحّد»  
موحدست حدّ کردم.



— B —

— A —

## IX (i)

## طاسین الاسرار فی التوحید

1 (110 <sup>b</sup> ) صفت طاسین اسرار	[ — ]	1
در توحید چنین است	—	
ع ع ع ع ع اسرار از و نازغ	الاسرار منه فازغة، والیه نازغة،	
است، و بدو نازغ است	لأنه وازغه [ — ]	
و در وازغ است، نه در و لازم	—	
است	—	
2 ضمیر توحید صایر است، نه در	2 ضمیر التوحید ضمائر، لأنی	
ضمیر و ضمیر و ضمیر «ها»	مضمّر، بل ضمیر المضمّر،	
اوست، دیگر «ها» اوست	«ها» «هَاء»!	
توحد نکرزد	—	
3 [ — ]	3 ان قُلْتُ «وَأَهْ!» قالوا «أَهْ؟»	
4 [ — ]	4 ألوانٌ وأنواعٌ، والاشارة (321 <sup>b</sup> )	
5 [ — ]	الى المنقوص لا يُلوص،	
	5 «كَانَهُمْ بُنِيَانٌ مَرصُوصٌ»	

1. Sic B, C, D; il faut : فازغ.

2. B C.; D : بازغ.

3. D : ضمیر ضمیر ضمیر.

1. Ms. : نازعة لانه رازقه.

— B —	— A —
—	(Qor. LXI, 4) 'هی حَدّ' ،
—	وَالْحَدَّ لَا يَسْتَنْبِي عَلَيْهِ أَحَدِيَّتُهُ
—	وَالْحَدَّ حَدّ ، وَأَوْصَافِ الْحَدِّ
—	إِلَى الْمَحْدُودِ ، وَ الْمَوْحِدِ لَا
[ — ]	يُحَدّ ،
[ — ] 6	6 « الْحَقَّ » مَاوِي الْحَقَّ لَا الْحَقَّ ،
[ — ] 7	7 ما « قال » التَّوْحِيدِ ، لَأَنَّ الْمَقَالَ
—	و الْحَقِيقَةُ لَا تَصِحَّانِ لِلْمَخْلُوقِ
[ — ]	فَكَيْفَ تَصَحَّ لِلْحَقِّ ؟
8 اگر گویم « توحید ازو پیدا شد »	[ — ] 8
ذات را دو ذات نهاده ام ،	—
انچه پیدا شد ذاتی ، و ذات	—
چون نه ذات باشد ، ذات	—
است و نه ذات است ،	[ — ]
9 بنهان کرد چون پیدا شد ،	[ — ] 9
کجا بنهان شد که کجانیست	—
نه « ما » و نه « ذا » این اورا	—
در ضمن نکیرذ	[ — ]
1. انج : D.	1. وحد√.
2. Mq. D.	2. Ms : ملحق.

— B —	— A —
10 زیرا که بدو خلق اوست ،	10 ] — .
و « اَیْن » خلق اوست	[ —
11 آنچ عَرَض برگیرد ، جز جوهر	11 ] —
نباشد ، آنک از جسم مفارق	—
نشود ، جز جسم نباشد ، آنچ	—
از روح مفارق نشود ، جز روح	—
نباشد ، هَضْمَة روحانیست ،	[ —
12 رجوع کردیم بآنچ در ضمن ،	12 ] —
گیرد از مشموله و هاضمه ،	—
و مُقَوَّرَلَه ، و هاشمه ، [و]	[ —
محوله ،	—
13 اول مفعولاتست ، و ثانی	13 ] —
مَرَسُومات دایرات کونین ،	[ —
14 نَقْطَة معنی توحید ، نه توحید ،	14 ] —
و اگر چه منفصل است دایره ؟	[ —
1, 2. Mq. B.	



— B —

— A —

## X (j)

[f° 111<sup>b</sup>]

## طاسین التَّزْرِیه

1 و آذرا دایره مثال	—	] 1
است و این صورت	—	
اوست	[ —	
2 این جمله، جل است باقایل	—	] 2
أَهْلٌ مِّلَلٌ وَمِهْلٌ، وَمِقْلٌ، وَسُبْلٌ،	[ —	
3 اول ظاهر اوست، و ثانی	—	] 3
باطن اوست، و ثالث اشارت	—	
اوست (یعنی این دایرها)	[ —	
4 این جمله مُکَوْنٌ و متکَوْنٌ و	—	] 4
مُخَوْرٌ و مطروق و مسهور، و	—	
منکور، و مغرور، و مبهورست،	[ —	
5 در ضمائر ضمائر دایر، و مایر،	—	] 5
و حایر، و هایر، و عایر، و نایر،	—	
و صایر، [f° 112 <sup>a</sup> ]	[ —	

1. D. mq. B.

2. مسکون selon D.

3, 4, 5. Mq. B, D. Add. C.

— B —	— A —
6 [این جمله مکونات و ملونات است ، حق ازین افسانها منوره است]	] 6 — — [ —
7 اگر گویم که « اوست » توحید را نگویند	7 — —
8 اگر گویم که صحیح شد توحید حق ، گویند که « درست ! » شد	8 — — —
9 اگر گویم که « بی زمان » گویند « که معنی توحید تشبیه است ؟ و تشبیه لایق نیست باوصاف حق ، و توحید نسبت بحق نکنند ، و بخلق نکنند ، زیرا که عدّ حدّست ، اگر زیادت کنی در توحید ، حادث بود ، و حادث نه صفت حق است ، ذات واحد ست ، حق و باطل از عین ذات پیدا نشد ،	9 — — — — — — — — — — — —
10 اگر گویم که « توحید کلامست »	10 —

— B —	— A —	
کلام صفت ذاتست	—	
11 اگر گویم که « خواست که	—	11
واحد شوذ ، « ارادت صفت	—	
ذاتست ، و مُرادات خلق	—	
است	—	
12 و اگر گویم که « الله توحید	—	12
ذات باشد ، « و ذات توحید	—	
باشد ،	—	
13 اگر گویم که « نه ذات است ،	—	
اورا مخلوق خوانده ام	—	
14 اگر گویم « اسم و مسمی	—	
واحدست « معنی توحید	—	
چبوذ؟	—	
15 اگر گویم ، که « الله الله « الله	—	
عین عین بوذ ، و « هو هو » ،	—	
16 این جای طاسین نفی علل	—	
و این دایرات با این لام	—	
ألفات صورت اوست	—	



— B —

— A —



17 اول از لست ، و ثانی مفهومات ،  
و ثالث جهت ، و رابع  
معلومات ،

18 ذات نیست دون صفات ،

19 اول درآید از باب « علم » و نه

ببیند ، دوم درآید از باب

« صفا » و نه ببیند ، سیوم ،

درآید از باب « فهم » و نه

بیند ، چهارم درآید از باب

« معنی » و نه بیند ، و نه بدّاه

(ذات) ، و نه بشا (شیء) ،

و نه بقا (قال) ، و نه بما

(ماهیة) ،

1. B, D. : چهارم , mais cette phrase se réfère au سیوم (G).

2. B, D. : سیوم , mais cette phrase se réfère au چهارم (C).

3. بدّو selon D.

— B —

— A —

20 (112<sup>b</sup>) [العِزَّةُ لِلَّهِ الَّذِي تَقْدَسُ

بِقُدْسِهِ عَنْ سُبُلِ أَهْلِ الْمَعَارِفِ،

وإِذْرَاكَ أَهْلِ الْكُوشِفِ]

21 این جای طاسین، نفی و

اثبات، و این صورت اوست

بسط ۱۱۹۴ ۲۷۱۹

۱۸۴ ۱۰۱۹۴ ۱۱۹۴

(۲۲۷)

22 نقش اول فِکْر عاتست، و ثانی

فِکْر خاص، و دایره عِلْم حَقّ،

وسطانی مدار اینهاست لام

الفات که بدایره محیط<sup>۲</sup> است

نفی است از جمیع جهات، آن

دو « حا » حاملان اند از

جوانب اجانب توحید بماند،

ما ورای آن حوادث است

23 [فِکْر عوام غوص کند در بحر

اوهام، و فِکْر خواص غوص کند

1. B. : + و. - 2. Sic = محیط؟

— B —

— A —

در بحر افهام ، آن دو بحر  
خشك شود ، و طریق مندرس  
شود ، و آن دو فکّر پیرد ، و آن  
دو حامل ، مضحمل ، شود ، و  
آن دو کون فنا شود ، و حجتها  
بدرد ، عرفان متلاشی گردد ، [ 24  
از جناب الوهیت رحمن او  
بماند ، منزّه بی حدثان ،  
سُبْحَانَ آن خدایی که از جمله  
علل منزّهست ، برهانش  
قویست ، و سلطانانش  
عزیزست ، ذو الجلال ، ذو المَعَدِ  
و الْكِبْرِيَا است ، بی شمارش  
یکی ، نه یکی چون « یکی »  
حَدّ و عَدّ (113) و ابتداء و  
انتهاء راه بدو نداند ، بدیع  
کونست ، منزّه از کونست ، لا  
يَعْرِفُهُ إِلَّا هُوَ ، ذو الجلالِ  
و الْاِكْرَامِ ، خالق الارواحِ  
و الْأَجْسَامِ ، [



— B —

— A —

XI (k)

بُستان المَعْرِفَةِ

1(321<sup>b</sup>, suite)

—	1	1	قال العالم السَّيِّدُ الغَرِيبُ ابو
—			عمارة الحسين بن منصور الحلاج
[166 <sup>b</sup> ]	[	—	قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ :
معرفت در ضمن نكرة			المعرفة في ضمن النِّكْرَةِ مُخْفِيَّةٌ ،
مخفِست ، و نكرة در ضمن			و النكرة في ضمن المعرفة مُخْفِيَّةٌ ،
معرفت مخفِست ،			النكرة صفة العارف [و حليته
—	]		و الجَّهْلُ صورته ، فصورة المعرفة
—			عن الافهام غايبة آية كيف
—			عَرَفَهُ و لا كيف ] ، « أَيْنَ »
—			عَرَفَهُ و لا « أَيْنَ » ، كيف
[	—		وَصَلَ [و لا وَصَلَ] ، كيف
—			انْفَصَلَ [و لا فَصَلَ] ، ما

1. Ms. A; collationné avec S = ms. Solaymaniyah 1028, XXV, ff. 1-3. —  
 2. [Add. S.]. — 3. A; S. a كيف (sic).  
 — 4. [Add. S.]. — 5. [Add. S.].

— B —

— A —

صَحَّتْ الْمَعْرِفَةُ، لِمَحْدُودٍ قَطًّا،  
وَلَا لِمَعْدُودٍ، وَلَا لِمَجْهُودٍ،  
وَلَا لِمَكْدُودٍ،

2 الْمَعْرِفَةُ وَرَاءَ الْوَرَاءِ، وَرَاءَ  
الْمَدَى، وَرَاءَ الْهَمَّةِ، وَرَاءَ  
الْأَسْرَارِ، وَرَاءَ الْأَخْبَارِ، وَرَاءَ  
الْإِدْرَاكِ، هَذِهِ كُلُّهَا شَيْءٌ لَمْ  
يَكُنْ فَكَانَ، [وَالَّذِي لَمْ يَكُنْ  
ثُمَّ كَانَ]، لَا يَحْصُلُ إِلَّا فِي  
مَكَانٍ، وَالَّذِي لَمْ يَزَلْ كَانَ،  
قَبْلَ الْجِهَاتِ، [وَالْعَلَاتِ  
وَالْآلَاتِ]، كَيْفَ تَضَمَّنَتْ  
الْجِهَاتِ، وَكَيْفَ تَلَحُّقُهُ  
النِّهَايَاتِ،

3 [و] مَنْ قَالَ «عَرَفْتُهُ بِفَقْدِي»  
فَالْمَفْقُودُ كَيْفَ يَعْرِفُ الْمَوْجُودَ؟

1. Mq. S. — 2. S; A : الوري. —  
3. S; A : الهيبة. — 4. S; A : المرآة. —  
5. [Add. S.]. — 6. S; A : اجميعة. —  
7. [Add. S.]. — 8. A; S : يضمه. —  
9. S; A. : اجميعات. — 10. Add. S.

— B —

— A —

18 هرکه خدا بصرع بشناسد، اقتصار  
بر صرع کرده باشد بدون صانع،

- 4 و من قال « عَرَفْتُهُ بِوُجُودِي »  
فَقَدِيمَانِ لَا يَكُونَانِ  
5 و من قال « عَرَفْتُهُ [حِينَ] »  
جَهْلُهُ « و الْجَهْلُ حِجَابٌ »  
و المعرفة وراء الحجاب ، لا  
حقيقة لها ،  
6 و من قال « عَرَفْتُهُ بِالْأَسْمِ »  
فَالْأَسْمُ لَا يُفَارِقُ الْمُسَمَّى  
لأنه ليس بمخلوق ،  
7 و من قال « عَرَفْتُهُ بِهِ » فقد  
أشار، الى معروفين ،  
8 و من قال « عَرَفْتُهُ بِصَنْعِهِ » فقد  
اكتفى بالصنع دون الصانع ،  
9 و من قال « عَرَفْتُهُ بِالْعَجْزِ عَنْ  
مَعْرِفَتِهِ » فإلحاجز منقطع ، و  
المنقطع كيف يدرك المعروف  
10 و من قال « كَمَا عَرَفْتَنِي عَرَفْتُهُ »

1. In *tabṣirat 'al awāmm* (écrit au début du VII/XIII<sup>e</sup> siècle) attribué à l'imâmite Abou Torâb Sayyid Mortadhâ Ibn al Dâ'î al Râzî (lith. Téhéran, 1313/1895, in fine des *Qisâs al 'olamâ d'al Tonkâboni*), p. 402.

1. [Add. S.].

2. S : بلا اسم.

3. Mq. in S.

4. A : شار.



— B —

— A —

فَقَدْ أَشَارَ إِلَى الْعِلْمِ ، فَرَجَعَ ، إِلَى

الْعِلْمِ ، وَ الْعِلْمُ ، يَفَارِقُ<sup>4</sup>

الذات ، وَ مَنْ فَارَقَ الذات

كَيْفَ يَدْرِكُ الْذَاتَ ،

11 وَ مَنْ قَالَ « عَرَفْتُهُ كَمَا وَصَفَ

نَفْسَهُ » فَقَدْ قَنَعَ بِالْخَبَرِ<sup>7</sup> دُونَ

الْأَثَرِ ،

12 وَ مَنْ قَالَ « عَرَفْتُهُ عَلَى حَدِّينِ<sup>8</sup> »

فَالْمَعْرُوفُ شَيْءٌ وَاحِدٌ ، لَا

يَتَحَيَّزُ<sup>9</sup> وَلَا يَتَّبَعُ<sup>10</sup> ،

13 وَ مَنْ قَالَ « الْمَعْرُوفُ<sup>11</sup> عَرَفَ

نَفْسَهُ » فَقَدْ أَقْرَبَ بَانَ الْعَارِفِ

فِي الْبَيِّنِ ، مُتَكَلِّفٌ بِهِ<sup>12</sup> ، لِأَنَّ

الْمَعْرُوفَ لَمْ يَزَلْ كَانَ<sup>13</sup> عَارِفًا

بِنَفْسِهِ ،

1. S : — 2. A : — 3. A : — 4. A : — 5. A : — 6. S : — 7. S : — 8. S : — 9. S : — 10. S : — 11. Mq. S. — 12. Mq. S. — 13. Mq. A.

— B —

— A —

14 يا عَجَباً مَنْ لَا يَعْرِفُ شَعْرَةً

[مِنْ بَدَنِهِ] ٢ كَيْفَ تَنْبِتُ سَوْدَاءَ

أَمْ يَبْضَاءَ، كَيْفَ مُكَوِّنُ الْأَشْيَاءِ،

مَنْ لَا يَعْرِفُ الْمُجْمَلَ ٣ وَ

الْفَصَلَ ٤، وَ لَا يَعْرِفُ (322)

الْآخِرَ وَالْأَوَّلَ ٥، وَ التَّصَارِيفَ

وَالْعِلَلَ ٦، وَ الْحَقَائِقَ وَ الْحِيلَ ٧،

لَا تَصِحُّ لَهُ مَعْرِفَةُ مَنْ ٨ لَمْ

يَزَلْ ٩،

15 سُبْحَانَ مَنْ حَجَبَهُمْ بِالْأَسْمِ

وَالرَّسْمِ وَالْوَسْمِ ١٠، حَجَبَهُمْ بِالْقَالِ

وَالْحَمَالِ [وَالْكَمَالِ وَالْجَمَالِ] ١١،

عَنِ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالْ ١٢،

الْقَلْبَ مَضْغَةً جَوْفَانِيَّةً ١٣، فَالْمَعْرِفَةَ

لَا تَسْتَقَرُّ فِيهَا لِأَنَّهَا رَبَّانِيَّةٌ ١٤،

دل پاره گوشت است و خون  
فانی ، معرفت دران قرار نه  
کیرد زیرا که معرفت جوهر ربّانی  
است ،

1. S : مَنْ. — 2. Transposés en S après « تَنْبِت ». — 3. A : اَجْمَل. — 4. S : [يَعْرِفُ] مَكُون. — 5. S : مَنْ. — 6. A : اَلْخَيْيَل. — 7. A : ثُمَّ. — 8. S : الْمَعْرِفَةُ. — 9. S : يَصِحُّ. — 10. [Add. S.].

1. Ap. *tabṣīrat al ʿawāmm* d'Ibn al Dā'ī, l. c. *supra* § 8; p. 402.

— B —

— A —

16 لِلْفَهْمِ طُولٌ وَعَرْضٌ، وَلِلطَّاعَاتِ

سَنَنٌ وَفَرَضٌ، وَالْخَلْقُ كُلُّهُمْ

فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ،

17 وَ لَيْسَ لِلْمَعْرِفَةِ طَوْلٌ وَلَا

عَرْضٌ، وَلَا تَسْكُنُ فِي السَّمَاءِ

وَالْأَرْضِ، وَلَا تَسْتَقِرُّ فِي

الظَّوَاهِرِ وَالْبَوَاطِنِ، مِثْلَ

السَّنَنِ وَالْفَرَضِ،

18 وَمَنْ قَالَ «عَرَفْتُهِ بِالْحَقِيقَةِ»

فَقَدْ جَعَلَ وَجُودَهُ أَعْظَمَ مِنْ

وَجُودِ الْمَعْرُوفِ، لِأَنَّ مَنْ

عَرَفَ شَيْئًا عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَقَدْ

صَارَ أَقْوَى مِنْ مَعْرُوفِهِ حِينَ

عَرَفَهُ،

19 يَا هَذَا، مَا فِي الْكَوْنِ أَقَلٌّ مِنْ

الذَّرَّةِ وَأَنْتَ لَا تَدْرِكُهَا، فَمَنْ

— 1. S : لانهم. — 2. A : للساعة. —

3. Corr. marge. A : لا. — 4. A :

6. A. — 5. A : لا ارض. — سماء.

8. A : — 7. A : سا. — البواطن.

تعرفها.



— B —

— A —

لا يعرف الذرة كيف يعرف

إما هو<sup>2</sup> ادق منها<sup>3</sup> بتحقيق<sup>4</sup> ؟

فالعارف « من رأى<sup>4</sup> » [و]<sup>5</sup>

المعرفة « بمن بقي<sup>6</sup> » ، فالمعرفة

ثابتة من جهة<sup>7</sup> النص<sup>8</sup> ،

وفيها شيء<sup>9</sup> مخصوص<sup>10</sup> ، مثل

دائرة العين المشقوق<sup>11</sup> ،

20 و<sup>12</sup> من جانب المتلاشي<sup>13</sup>

والمسدود<sup>14</sup> ، من جانب العلم

الذاتي<sup>15</sup> ، عينها غائبة في ميمها

بالهوية<sup>16</sup> ، منها<sup>17</sup> ، منقطعة<sup>18</sup> ، منفصلة

الخواطر عنها<sup>19</sup> ، لاهية<sup>20</sup> ، شاهية<sup>21</sup> ،

راغبها<sup>22</sup> راهبها<sup>23</sup> ، راهبها<sup>24</sup> غاربها<sup>25</sup> ،

1. S : أ. — 2. [Add. S.]. — 3. S :

منه. — 4. A : راء. — 5. Mq. A. —

6. Ces cinq mots manquent in S.

— 7. A : جبهة. — 8. A : النقص.

— 9. Mq. S. — 10. A, S : التلاشي.

— 11. A : الذي. — 12. A : الهلولية.

— 13. S : فيها. — 14. A : الهولية.

— 15. S : ذاهبها. — 16. A : ساهية.

— 17. S : عاربها. — 18. S : شارقتها.

— B —

— A —

— غاربُها<sup>١</sup>، شارِقُها [غارب]<sup>٢</sup>،

— غاربُها شارِق<sup>٣</sup>، [ما لها]<sup>٤</sup> فوق

— [عال]<sup>٥</sup>، فلا<sup>٦</sup> لها تُحْتِ دَان<sup>٧</sup>،

— 21 المعرفة عن المكنونات<sup>٨</sup>

— بائنة<sup>٩</sup>، مع الديمومة دائمة<sup>١٠</sup>،

— طرقها مسدودة<sup>١١</sup>، ما إليها سبيل<sup>١٢</sup>،

— معانيها مبيّنة<sup>١٣</sup>، ما عليها

— دليل<sup>١٤</sup>، لا تدركها الحواس<sup>١٥</sup>،

— [و لا يلاحقها]<sup>١٦</sup> أوْصاف

— الناس<sup>١٧</sup>،

— 22 [صاحبُها واحد]<sup>١٨</sup>، مارِسُها

— لاجِد<sup>١٩</sup>، [وارِقُها رامي]<sup>٢٠</sup>،

— [لاصِقُها فاقِد]<sup>٢١</sup>، بارِقُها

— ماكِد<sup>٢٢</sup>، [تارِقُها شاكِد]<sup>٢٣</sup>،

— 1. S : عاربها. — 2. [S : omis A].  
— 3. [S : omis A]. — 4. A : add.  
en marge. — 5. S : ولا. — 6. A :  
الممونات. — 7. A : داني. — 8. S ; A : ثابتة. — 9. Mq. S. —  
10. S ; A : مَيِّتة. — 11. [Mq. S.]. —  
12. [S : ملاحقها قاصِد]. — 13. [S :  
وامقها راقِد]. — 14. [Mq. S.]. —  
15. [Mq. S.].

— B —

— A —

مَارِقُهَا لَا قِدُّ ، [صَارِعُهَا خَامِدٌ] ١ ،  
خَائِفُهَا زَاهِدٌ ، [لَا عِدُّهَا  
رَاصِدٌ] ٢ ، أَطْنَابُهَا ٣ ، أَرْبَابُهَا  
[أَسْبَابُهَا] ٤ ،

23 [كَانَهَا كَانَهَا كَانَهَا كَانَهُ كَانَهُ  
كَانَهُ] ٥ ، كَانَهَا كَانَهَا كَانَهُ كَانَهُ ،  
كَانَهُ ٦ ، كَانَهَا ، [كَانَهُ كَانَهُ] ٧ ،  
كَانَهَا كَانَهَا ، بُنْيَانُهَا [اركانها  
و اركانها بنيانها ، اصحابها  
اصحابها بنيانها بها] ٨ ، لَهَا بِهَا ،  
لَا هِيَ ٩ ، وَلَا ١٠ هِيَ ، [و لَا  
هُوَ إِلَّا هِيَ ، و لَا هِيَ إِلَّا هُوَ ،  
لَا هِيَ إِلَّا هُوَ] ١١ ، وَلَا هُوَ إِلَّا هُوَ ،

24 فَالْعَارِفُ « مَنْ [رَأَى] ١٢ »  
والمعرفة « بِمَنْ ١٣ بَقِيَ » ، الْعَارِفُ

— [168<sup>b</sup>] مَعْرُوفٌ وَرَأَى

1. [S : صَارِعُهَا جَاهِدٌ] . — 2. S :  
خَائِنُهَا . — 3. [Mq. S]. — 4. A :  
طَبَابُهَا . — 5. [add. S]. — 6. [Mq.  
S]. — 7. Mq. S. — 8. [Mq. S]. —  
9. [Add. S]. — 10. Mq. S. — 11. [Mq.  
S]. — 12. Mq. A, S : = cf. § 19. —  
13. A : مَنْ (cf. § 19).



— B —

او هام است ، عارف با عرفان  
خود کیست ؟

—

25 القِصَّةُ مع القُصَّاصِ ، و المعرفة  
مع الخواص ، و الكُلْفَةُ مع  
الأشخاص ، و النُطْقُ مع اهل  
الوسواس ، و الفِکْرَةُ مع اهل  
الایاس ، و الغفلة مع اهل  
الاستیجاش ،

26 و الحَقُّ حَقٌّ ، و الخَلْقُ  
خَلْقٌ ، و لا بَاسَ ،

— A —

مع عِرْفَانِهِ ، لِأَنَّهُ عِرْفَانُهُ ، [و  
عِرْفَانُهُ هُوَ ، و المعرفة وراء ذلك  
و المعروف] \* (322) وراء ذلك ،

25 بقیة القِصَّةُ مع القُصَّاصِ ، و  
المَعْرِفَةُ مع الخَوَاصِ ، و الكُلْفَةُ  
مع الأَشْخَاصِ ، و النُطْقُ مع  
أَهْلِ الوَسْوَاسِ ، و الفِکْرَةُ مع أَهْلِ  
الایاس ، و الغفلة مع أَهْلِ  
الاستیجاش ،

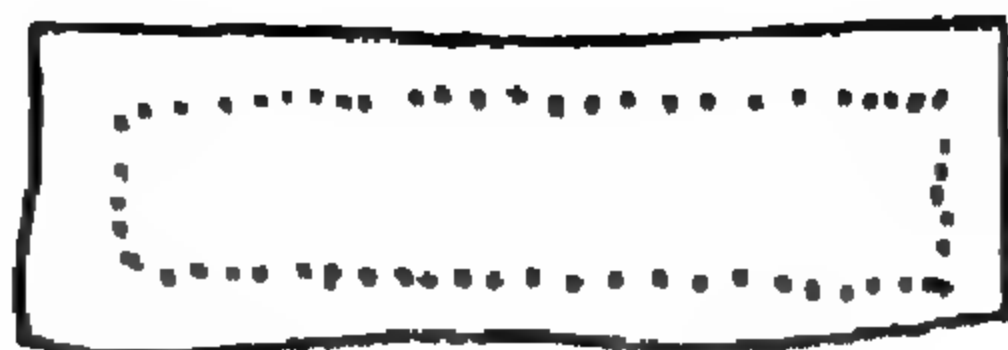
26 و الحَقُّ حَقٌّ ، و الخَلْقُ  
خَلْقٌ ، و لا بَاسَ ،

1. S : انه . — 2. A : Ligne coupée  
au début du XIX<sup>e</sup> siècle, = lorsque le  
ms. fut relié au British Museum. La  
version persane diffère un peu du  
texte S.

IV, 1 :



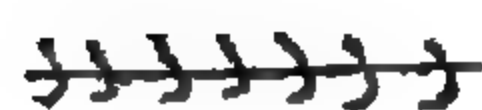
V, 11 :



VII, 1 :



VIII, 4 :



VIII, 5 :



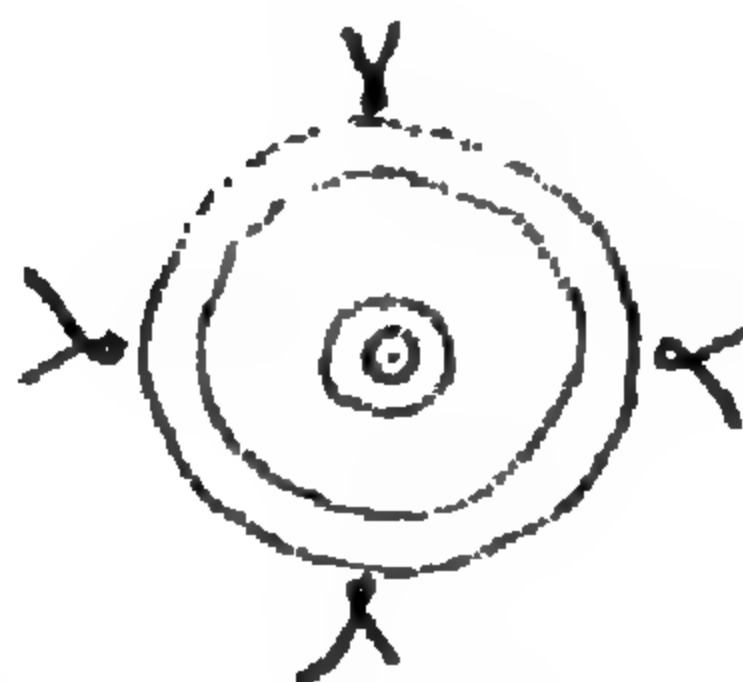
IX, 1 :



X, 1 :



X, 16 :



X, 21 : 

X, 21 : 

X, 21 :



Planche contenant l'ensemble des schémas en deux couleurs illustrant le *ms. D* (*Shahīd 'Alī pāshā 1342*) des *TAWASIN*, ff. 153, 156, 164, 165 (3 schémas), 166, 167 (4 schémas) <sup>1</sup>.

1. Les comparer aux schémas illustrant le *ms. B* (*Qādhī 'askar 1271*), et insérés dans le texte : IV, 1; V, 11; VII, 1; VIII, 4, 5; IX, 1; X, 1, 16 et 21 (où la répartition, d'ailleurs identique, des deux couleurs, n'a pu être reproduite).





# COMMENTAIRE DES “ TAWÂSÎN ”

PAR ROÛZBAHÂN AL BAQLÎ

Voici ce que dit al Baqlî en tête de son commentaire des « Tawâsîn » (f° 175<sup>b</sup>) :

« .. مُتَّفَرِّقَاتُ كَلَامِ حُسَيْنِ بْنِ مَنْصُورٍ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ شَرْحَ دَاذِيمٍ ،  
طَوَاسِينِش رَا بَزْبَانِ شَطَّاحَانِ بَغْرَايِبِ نَكْتِ عِبَارَةِ كُنِيمِ اِنْ شَاءَ اللَّهُ ، زِيْرَاكَ  
اِنْ [اَزَا] فُصَيْلَاتِ رَسَا[و] مِي بَسْ عَجَايِبِستْ ، وِ عِلْمِي بَسْ غَرَايِبِ ، وَفَقَّنَا اللَّهُ  
بِشَرْحِهَا ، وَ اَيَّدَنَا بِكَشْفِهَا الْمُسْتَرْشِدِيْنَ الصَّادِقِيْنَ بِمَنْهِ وَ جُودِهِ »

Suivant son plan, al Baqlî n'aborde l'examen des « Tawâsîn » qu'après avoir commenté, dans ses *Shatḥiyât*, les sentences les plus ambiguës de tous les soufis célèbres, al Ḥallâj compris; nul n'était mieux préparé que lui pour mener à bien ce travail; le dictionnaire d'« iṣṭilâḥât » soufies qu'il a annexé à ses *Shatḥiyât*<sup>1</sup> est d'une précision bien supérieure à ceux d'al Hojwîrî († 466/1074)<sup>2</sup> d'Ibn 'Arabî († 638/1240), d' 'Abd al Razzâq al Kâshî († 730/1330), et d'al Jorjânî († 816/1413). De plus, il nous dit, à la fin de son commentaire<sup>3</sup>, s'y être servi « des expressions des mystiques » et « des symboles des sages », ce qui est peut-être une allusion aux gloses antérieures qu'il dut avoir en main<sup>4</sup>.

1. F°s 133a-136b.

2. In *Kashf al mahjûb*; trad. Nicholson, pp. 367-392.

3. F° 113a, ici p. 105.

4. Elles transparaissent, çà et là : b-3°, f-24° (fin), f-36°, h-7° (fin), h-9° (fin), j-6°, 20°, 23°, 24°.

## Analyse

## et extraits du commentaire d'al Baqlî.

Le commentaire des *Ṭawâsin* par al Baqlî, occupe le troisième livre de la seconde partie de ses *Shaṭḥiyât*<sup>1</sup>, ainsi qu'il le dit lui-même dans la préface<sup>2</sup>. Après avoir indiqué le symbolisme des lettres choisies pour titre de l'œuvre d'al Hallâj<sup>3</sup>, il commente le texte, phrase après phrase (f<sup>os</sup> 176<sup>a</sup> seq.).

Nous n'analysons ici que les passages où son commentaire, très diffus, apporte des précisions utiles, au sujet de l'apologie, sincère, mais malaisée, qu'il esquisse.

I. *Ṭâsîu al sirâj* (a-1<sup>o</sup>-17<sup>o</sup>) :

1<sup>o</sup> « سراجى .. ». Il s'agit de Moḥammad; cfr. *Qor.* XLII, 52 :

« اماكن قُدرت و حکمت » désigne « بُرج فلک اهتزاز ».

2<sup>o</sup> « صدرش .. »; cfr. *Qor.* XCIV, 1-3.

6<sup>o</sup> « در حدیث است » : référence au ḥadīth : « که نور او بر همه انوار تقدّم داشت ».

14<sup>o</sup> « وار او بود » . Il s'agit ici de l' « 'ayn al jam' », état mystique qu'al Baqlî explique ainsi : Moḥammad était le signe (litt. les miracles ايات) de Dieu, or le signe = l'acte (فعل) = les attributs (صفات) = par conséquent l'essence divine (ذات)<sup>4</sup>; cfr. le ḥadīth « مَنْ رَانِي فَقَدْ رَايَ الْحَقَّ »<sup>5</sup>.

1. Dans la pagination actuelle du manuscrit actuel, bouleversée par le relieur, il se présente dans l'ordre suivant : f<sup>os</sup> 175<sup>b</sup>-191<sup>b</sup>, 46<sup>b</sup>, 105<sup>b</sup>-113<sup>b</sup>.

2. F<sup>o</sup> 2<sup>a</sup>.

3. Résumé ici plus haut, p. 1-2.

4. Cfr. cette explication plus développée dans son « tafsîr »; cfr. ici infra.

5. Copié sur le texte évangélique « مَنْ رَانِي فَقَدْ رَايَ الْآبَ » Joan. XIV, 9, trad. arabe ancienne in Ibn Ḥazm, *Faṣḥ...*, éd. Caire t. II, p. 67). — Al Baqlî cite ce ḥadīth en son *tafsîr* (ms. Berlin f<sup>o</sup> 186<sup>a</sup>, 332<sup>b</sup>).

II. Tâsîn al fahm (b-1°-8°) :

1° « حقیقتست ». Définition du « tanzîh » de Dieu (cfr. suprâ, X, = j). Cfr. *Qor.* CXII, 1 seq.

3° Al Baqlî, traduisant cette glose primitive, y ajoute une autre interprétation conforme à sa théorie de la « şifah » et de la « dâl » : « ضوء مصباح تجلی صفت است », et « حرارت » « مصباح... تجلی حقیقت صفت است ».

7° « نسبش از حدثان » — c'est-à-dire : « ما کان محمدٌ ابا أحد » — « منقطع کرد ».

III. Tâ Sîn al şafâ (c-1°-12°) :

7° C'est-à-dire, — le mot « Annî... Allah... » (*Qor.* XX, 14) a été proféré par le Buisson Ardent, comme le mot « Ana al Haqq » l'a été par moi.

Note après 12°. — Al Baqlî note que Moïse est pris ici comme type des « sâlikîn » (non des « majdouûbîn »), dont sont énumérées les étapes. Puis il cite le mot de Moïse à Dieu (*Qor.* VII, 140) et observe que « Ana al Haqq » veut dire « من شجرة » « قُدرت ام », c'est-à-dire « ma langue est le lieu par où Dieu est proclamé », ainsi qu'il est dit au sujet de 'Omar dans le hadîth « نطق الحق على لسان عمر » ; sans que ce soit du « holoûl », comme le prouve le § 8.

IV. Tâ Sîn al Dâyrâh (d-1°-11°) :

1°-4° [f°s 182<sup>a</sup>-183<sup>b</sup>]. Ce symbole d'[al] Hosayn [ibn] Manşoûr ne saurait être accessible aux débutants. Il indique par la « porte extérieure, en haut de l'enceinte<sup>1</sup> », l'action divine, le « فعل حق », les « shawâhid » du « malkoût » que Dieu fait transparaître dans le monde, — et auxquels le cœur du débutant n'atteint que par « tafakkor, istidlâl... ». La « seconde porte, à l'intérieur de l'enceinte », c'est la gloire des attributs

1. Voir fig., suprâ, p. 25 col. 1.



divins, la « سناء صفات حق ». La « troisième porte, sous la seconde enceinte », c'est la lumière de l'origine des attributs, « نور أصل صفات » (= حقیقت حقیقت). — La « seconde enceinte » représente la science de l'essence, « علم ذات », — supérieure à l'« علم صفات ». — Le « point placé en haut à gauche, dans la première enceinte », c'est la « himmah » du Sage, qui est comme le noyau dans la graine de l'amour en son cœur; elle n'en est encore qu'à la science des « şifât ». Le « point en dessous, à droite, dans la seconde enceinte », c'est cette « himmah » du Sage, parvenue, là, à la science de l'essence. Le « point médian, à gauche de la troisième enceinte », c'est le « taḥayyor », l'émoi de cette « himmah » dans les déserts de l'omnipotence divine. La « troisième enceinte »<sup>1</sup> c'est la « science de l'essence de l'essence » (علم ذات ذات), — et le « point qui est en son centre », la prééternité (ازلیت) et l'essence de l'absolu (کنه قدم).

4° [f° 183<sup>b</sup>]. Cette Réalité dernière (حقیقت) étant l'être de Dieu (وجود حق), est à la fois « ظاهر و باطن کون ».

5° Al Baqlî observe que cette comparaison est difficile à entendre, — car elle a pour but de nous faire comprendre l'anéantissement (فناء) de la création dans le Créateur, — l'émoi de l'homme arrivé en face des qualités, noms et attributs divins, — et tournoyant dans l'absolu de l'essence et le principe de la réalité absolue... Puis al Baqlî propose deux allégories pour ces « quatre oiseaux »; a) ce sont les « quatre éléments », appelle-les devant toi, — hache-les avec la lame de l'ébriété divine, et du zèle, — sur le seuil jaloux de l'esprit, — de peur qu'ils ne s'envolent, emportant avec eux la science de la Réalité. Quand tu auras anéanti les oiseaux des éléments, — arraché les ailes des six dimensions de l'espace, — et détaché de leurs pattes le poids de l'existence, —

1. Représenté dans la fig. (suprà p. 25, col. 1) par un simple point, central.

alors ni siècles, ni temps, ni lieux, ni témoins ne subsisteront, tu parviendras au monde du Néant du Néant, — où tu seras stupéfié, — où tu sauras qui tu es. Alors apparaîtront en toi les lueurs de l'Absolu, — qui te consolidera en Lui...

b) Seconde allégorie : Prends les quatre oiseaux, — de l'âme (nafs), de l'esprit (roûh), de la raison ('aql) et du cœur (qalb), — brûle-les aux feux de la « qodrah », disperse leurs cendres au vent de la « hikmah », du haut des cimes de la divinité, dans les déserts de la « waḥdāniyah », — afin qu'ils se dispersent, l'oiseau de l'âme aux gouffres des « prééternités », celui du cœur à la gloire des « postéternités », celui de la raison aux lueurs des « attributs » divins, — et celui de l'esprit à l'atmosphère de l'« essence personnelle absolue ». Et, après les avoir ainsi détruits en Dieu... convoque-les pour les rassembler dans l'éternité divine, et demande-leur : si les oiseaux de la Prééternité, de la Postéternité, de l'Attribut et de l'Essence ont pu leur enseigner par leurs énigmes un seul atome de Sagesse, d'Unité, de Pérennité divines..., les oiseaux détruits te répondront, dans leur langue imparfaite, « Non... » — cfr. le ḥadīth « لا أُحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ », et le ḥadīth « ما عرفناك... »<sup>1</sup> et *Qor.* VI, 91.

6° C'est-à-dire : par *jalousie* pour Sa Réalité, Dieu ne veut la faire apparaître que dans Son isolement (fardāniyah), — et ne montrer ainsi le trésor de son absolu qu'au néant — (Il faut donc *s'anéantir* pour que Dieu se manifeste). Cfr. le ḥadīth « كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ ». Mais, à l'apparition de la Réalité, l'esprit est paralysé par la crainte, empoigné par le saisissement.

11° C'est-à-dire « craintivement réfugié sous le vêtement de la Réalité », Moḥammad cria « Ah! », pour « prévenir la Création » (de sa découverte).

1. Cfr. in al Kalābādī, fragment ḥallājiyen sur ce ḥadīth (Bibliogr. 143-α-6°).



V. Tâ Sîn al noqtah (e-1°-39°).

1° Commentaire : « بذین نقطه عین عین عینیت که موجود است در وجود کنه کنه کنه ، و حقیقت علت ، که منزهست از مقالت و اشارت ... »

2° Hosayn s'affirme ici lui-même, comme parvenu aux hauts degrés, — à la science absolue. Cette prétention est excusable, car si la science incréée n'appartient qu'à Dieu, cependant elle est communiquée au Sage dans une certaine proportion — « *Celui qui me nie* », dit-il, c'est qu'il en est resté aux « shawâhid » de mon « malkoût », tandis que je suis passé dans le monde du « jabroût ».

3° *Celui qui en est à la deuxième enceinte* », voit par la lumière de la « science des attributs ».

4° « *Celui qui arrive à la troisième enceinte* »<sup>1</sup>, erre, tout saisi, dans les déserts, et sa vue encore troublée par la perception des différences entre les attributs divins qui s'imposent à elle, lui fait croire faussement qu'al Hallâj, ne voyant pas de même, se trompe.

7° Hosayn indique : que celui-là même qui pénètre ainsi à l'enceinte dernière, dans la Réalité, — « passe » au bord, « sans me voir, moi qui suis noyé » au fond même « des vagues de l'Absolu », — parce que lui reste encore préoccupé par la science de soi-même<sup>2</sup>; il passe et s'enfuit, au lieu de se réfugier en moi.

8° Les deux ailes : « himmah » et « hâlah » du soûfî.

10° L'oiseau comprit la réponse d'al Hallâj, puisqu'il se noya. Nul ne peut connaître Dieu qu'en Dieu, par Dieu.

12° Dans cette enceinte de l'Entendement, il n'y a qu'un seul point où l'on trouve Dieu (حق). Les autres points ne sont que « le rayonnement de la science de Dieu » (تجلی علم حق);

1. Au point médian, du « tahayyor » (cf. suprà p. 25 col. 1).

2. Ce qu'il représente au paragraphe suivant par l'image de l'oiseau qui veut continuer à voler.



aussi toute créature se noie dans cette mer de la Sagesse, sauf Moḥammad, qui y reste, « perle, — dans la coquille de l'acte » divin, — sous la « vague de l'abîme de la mer de la science prééternelle ».

13° « غائب... حاضر... » c'est-à-dire « *absent* à lui-même » quand il se trouva en *présence* de Dieu...

23° Al Baqlî n'est pas très sûr, ici, du sens : il propose ceci : les deux « qaws » ou « arcs » sont l'*azal* (prééternité) et l'*abad* (postéternité)<sup>1</sup>; ils sont séparés par le « ayn », ou « bayn ». Lorsque Dieu voulut faire parvenir Moḥammad à la vision essentielle, en deçà de l'arc « azal wa abad », — il le lança par la double flèche du « donoûw » et du « maqâm » jusqu'au fond de l'essence, — au delà de toutes les contingences et de tous les êtres.

25° Celui qui a pénétré au second arc, est sorti par là même des formes créées. Le second arc, c'est le « قُرب قُرب », le « دنوّ » des « اهل الدنوّ », alors que le « دنوّ » ordinaire correspond au « لوح محفوظ » des profanes.

27° Al Baqlî suppose que ce « *mîm* » est le « mîm » de « ما أوحى », c'est-à-dire le secret, la clef de « ce que Dieu a révélé », le « pourquoi » de la Révélation. Chose que le Prophète ne communique pas aux créatures, — car elles ne sont pas capables de le supporter<sup>2</sup>. Seuls les oiseaux de l'esprit, qui hantent les parages de ces mers, rejettent, à leur retour, des « coquilles » de leurs jabots, les perles de l'« Ana al Ḥaqq ! »<sup>3</sup>, et du « Sobḥânî ! »<sup>4</sup>.

1. C'est ce que Sahl al Tostarî appelle le « sirr al roboûbiyah », dont la manifestation détruirait tout (cfr. Ibn 'Arabî, *Foṣoṣ...*, éd. 1891, p. 130).

2. C'est l'explication qu'il préfère, dans son *tafsîr* (ms. Berlin 1° 138<sup>b</sup>, 206<sup>a</sup>, 218<sup>b</sup>), quoiqu'il y suppose aussi que les « deux arcs » désignent « الحُدُوثِيَّة » et « الْأَفْعَالِيَّة » (1° 354<sup>b</sup>).

3. Le mot célèbre d'al Ḥallâj (cfr. in *Der Islam*, III, 3 (1912), pp. 248-257).

4. Le mot de Bistâmî (cfr. *id.* p. 255).

28°-29° Al Baqlî construit l'allégorie suivante : le premier arc c'est le « molk fi'l al jabroût », et sa corde est le « mîm » précité; le second arc, c'est le « molk al malkoût »; la flèche de ces deux arcs accouplés, c'est le « tajallî al khâṣṣ », l'illumination intime, que Dieu lance sur la cible du cœur de Moḥammad. A propos du « mîm », al Baqlî observe que l'ébriété divine amène les mystiques à se servir ainsi de lettres solées, énigmatiques, telles celles qui sont au début de certaines sôûrates.

35° Al Ḥallâj, « al raṭîq al a'lâ », nous indique ici que le Sage n'a de maître, de disciple, d'ami, — que Dieu —, n'a d'autre préférence que celle de Dieu, sans nulle option pour la joie ou la souffrance; — il est intérieur à Dieu, — désert de sainteté [abîmé dans le] désert de la Sagesse, — signe de la Parole [abîmé] dans le centre où elle revient.

36° Al Baqlî commente ici mot à mot :

« دعوی او صدق است ، معنی او رفیق است ، معانی او امانیست ،  
 [از مشاهده و مکاشفه امانی او مشاهده حق است] ، طرقها آن از خلق  
 دورست ، [طریقت او مستقیم است] ، اسم او مجودست ، رسم او تفرید  
 ست ، او در معرفت فرید است ، نکره او از عجز در معرفت نکره است ،  
 گناه گارست ، گناهش قلب عرفانست ، و آن در نکره وثیقه جال رحمن  
 است ، رسمش وثیقه عبودیتست [آنها « عروة و ثقی » إرشاد ربوبیت  
 دویند] : اسم او عارفست ، معرفت طریقت اوست ، سمت او حرقه  
 نیوان تجلیست ، نحوست ، امتحان صفت اوست

37° Commentaire mot à mot d'al Baqlî :

او ناموس حق است ، شمس حقائق میادین شان اوست ، صورة  
 آدم علیه السلام ایوان اوست ، (یعنی قلب ایوان اوست) ، شیطان

عالمش مایوس اوست ، ناسوت سزاوست ، طریق مظموس مجهول شان  
 معرفت اوست ، رسم مدروس بر جیع خلق در معرفت عیان اوست ،  
 عرائس تجلی بستان روح اوست ، [محو طموس در طمس نفس بنیان  
 سزاوست

38° Commentaire mot à mot d'al Baqlî :

جند خاطرش منکرست] ' از عشق باطنش ، ارکان طبیعتش مُقشّر است  
 از قوّت وجد روحش ' .

39° Commentaire mot à mot d'al Baqlî :

اوراق اشجار انوارش در مشارب تجلیست ، اکمام اسرارش از ائقال  
 حدّثان فارغ است ، مقالت او سکرست و آن رکن حالت اوست ، او  
 عاجز آمد از جل این واردات بنداشت که او فانی است [190<sup>a</sup>] او باقی  
 بود ، ما دون حالت او غضب حق است ، از حق اوراست اصطفاییت .

Cfr. le mot divin<sup>2</sup> « سبقت رجعتی غضبی ». Puis<sup>3</sup> il rappelle les  
 « Tâ Sîn » précédents : « Şafawî » (= Şafâ), « Dâyrâh » ,  
 « Noqlâh » , et il annonce le Tâ Sîn suivant, qui « a été l'oc-  
 casion de scandales et de calomnies » .

#### VI. Tâ Sîn al Azal wa al Itibâs (f-1<sup>a</sup>-36°).

*Préambule* d'al Baqlî : Dans ce « Tâ Sîn » nous est exposé,  
 sous la forme d'une énigme à deviner, — ce mystère de la  
 Sagesse qu'est la Prédestination, — félicités prééternelles  
 des bienheureux, — malheurs prééternels des réprouvés.  
 Sous le double symbole de l'élection au bonheur (dons de  
 sagesse, mission et prophétie) de Moḥammad, — et de la ré-  
 probation du chef des Pervers, — qui, « par la permission  
 divine, a joué et perdu aux gobelets, sur l'esplanade, sa part

1. [Manque in ms. Shahîd 'Alî pâshâ].

2. Il n'est pas dans le Qorân.

3. F<sup>o</sup> 190<sup>a</sup>.



de félicité » — Parce qu'il a équivoqué (iltibâs) sur le « fahm fahm »<sup>1</sup>, — et soutenu le bien-fondé de prétentions<sup>2</sup> contraires à sa pensée intime (bi 'aks al ma'ânî).

1° « ... عَيْن » — c'est-à-dire « 'ayn (al) haqîqah », Dieu, — quand il éprouva Iblîs; dans Sa prescience.

4° Hosayn ibn Mansûr, dit al Baqlî, compare ici la mission d'Iblîs, chef des Anges, — et celle de Moḥammad, chef des Hommes. L'un est le trésorier des bénédictions prééternelles « laḥîfâl azalîyât », l'autre le trésorier des rigueurs postéternelles, « qahrîyât abadîyât », — ils correspondent aux deux attributs symétriques de Dieu, qui agit « qahrā wa loḥfā ». Cfr. *Qor.* XVI, 95.

7° « ... يَاشْفَتُنْد ... » c'est-à-dire : il quitta des yeux (litt. des coups d'œil et clignements d'œil) la Réalité (haqîqah), se réfugia dans sa conscience intime. Il se trompa, crut qu'Adam était « un autre » que Dieu, confondit « tawḥîd » avec « tafrîd ».

8° « .. فردانیت کرد .. ». Que sont les choses contingentes auprès de la « fardânîyah » divine? Loin de pécher en adorant Adam, Iblîs serait ainsi demeuré digne de contempler la « fardânîyah ».

9° Iblîs, en répondant ainsi, niait cet « autre » (Adam), parce qu'il le voyait, — sans se douter qu'en réalité il n'y avait là personne d'« autre » que Dieu, — seul présent dans l'ambiguïté de l'« 'ayn (al) jam' »... Adam lui cachait Dieu, parce qu'en Adam il n'apercevait qu'Adam<sup>3</sup>... comme un être essentiellement « autre que Dieu »; et cela le poussa à s'attacher davantage à en « isoler parfaitement » Dieu (ifrâd (al) fardânîyah)... Et c'est pourquoi il récita, pour indiquer vrai-

1. L'entendement de l'entendement.

2. Continuer à connaître dans leurs profondeurs les décrets (irâdah) de la science divine ('ilm), tout en refusant de s'unir à la volonté divine par l'obéissance à l'ordre (amr). Al Ḥallâj a dit ailleurs : « لا مَعِينُ إِلَّا جَمْعُ » « و الإرادة عين العلم ».

3. Au lieu d'y reconnaître « l'image » de Dieu, le « hoûwa hoûwa ».

ment combien il était devenu pauvre et méprisé, pour avoir voulu exprimer l' « infirâd » de Dieu en son « tawhîd », — le distique « Joḥoûdî... ».

10° « .. و من في البين ابليس ». Commentaire :

« در بين آدم و [حق] ابليس نبوذ، و بين در بين نبوذى ... »

C'est-à-dire : « En réalité Iblîs n'est pas (quoiqu'il le dise) « dans l'intervalle » entre Adam et Dieu, — car il n'y a pas d'intervalle dans l'entre-deux. Si Iblîs avait été « mowahḥid », il n'aurait pas refusé de se prosterner, car le mowahḥid n'aperçoit (f° 46<sup>b</sup>)<sup>1</sup> devant la Présence Divine personne d'autre, (« ghayr »). — Iblîs ne comprit pas qu'Adam était l' « acte » de Dieu (fi'l), — que l'acte de Dieu est le miroir<sup>2</sup> de Dieu : s'il avait seulement regardé dans ce miroir, il L'aurait aperçu, dans Son essence. Suivant le mot connu « Je n'ai rien regardé où je n'aie aperçu Dieu »<sup>3</sup>.

11° « .. محبى ذليل ام ». Si Iblîs avait réellement été un « amant humble », il se serait prosterné...

« .. که خدمت من ». Iblîs a tort de s'enorgueillir d'une précellence sur Adam, d'une antériorité dans la prescience divine; il ne comprend pas qu'il se trompe, en affirmant que « ارادت تو در من سابق است », puisque, *avant* de penser à lui, Dieu a pensé à Moḥammad, suivant le ḥadīth « لولاك لما »<sup>4</sup>, et que la forme d'Adam n'est autre que la forme de Moḥammad.

1. Sic. à cause de l'erreur de reliure expliquée plus haut.

2. مرقاة : le ms. par lapsus porte « مرقاة ».

3. « ما نظرت الى شيء، الا ورايت الله فيه », mot attribué à al Ḥallā par plusieurs (Maqdisī, *Sharḥ ḥāl al awliyā*); il est en réalité plus ancien et a été dit par 'Āmir-ibn Qays (Hojwirī, *Kashf...*, ms. Paris, supp. Pers. 108ō, f° 192<sup>b</sup>. Kalābādī, *ta'arrof*, ms. Vienne, 57<sup>b</sup>. Kharkoûshī, *tahqīb...*, ms. Berlin, 199<sup>b</sup>), et par Moḥammad ibn Wâsī' (cfr. Kalābādī, *l. c.*, 57<sup>b</sup> et Sha'rāwī, *ṭabaqāt...*, I, 36).

4. F° 105<sup>b</sup>.

5. Cfr. ici p. 136.



« .. که تو مرا از آتش آفریده.. » ce motif allégué est une simple dérobade, — c'est désobéir suivant le procédé des lâches qui ne marchent pas à l'ordre, — et attendent la contrainte ».

« .. تراست تقدیر و اختیار ». — Si Iblîs avait été sincère, — il n'aurait pas cherché à prévaloir sur l'élu de Dieu.

12° Le « qorb » et le « bo'd » ne sont, en « tawhîd », une même chose, que pour celui qui n'est pas tenté; le « hajr » et le « waşl » ne sont une même chose, que pour celui qui n'est pas réprouvé. Mais Iblîs, lui, a désobéi... (a été tenté, a été réprouvé)...

13°-17° (f° 106<sup>b</sup>) : Ce colloque d'Iblîs et de Moïse est cité dans le ḥadîth et par les histoires : « Comme Moïse sortait d'un entretien extatique avec Dieu, — Iblîs lui dit : « Sais-tu bien que c'est moi qui vient de te parler? » — Moïse, interdit, se troubla : mais Dieu lui dit : « Chasse ce maudit, c'est ainsi qu'il a coutume de parler aux şiddiqîn ». — De même dans la *Qişsat (al) anbiyâ*, on lit le récit de la tentation de Jésus sur le mont Maşşîşah. — Al Baqlî traduit ici in extenso (f° 106<sup>b</sup>-107<sup>a</sup>) ce récit, — la triple tentation d'Iblîs suggérant (à Jésus qu'il est « le dieu de la terre » (deux fois), puis le « créateur du ciel et de la terre », — et comment Gabriel, puis Michael, puis Isrâfîl, avec 'Azâzyayîl (*sic*), vinrent délivrer Jésus, — et enchaîner finalement Iblîs « au fond du puits de l'Occident, sous la garde de 600.000 anges » : « sans cela, déclara Iblîs à Jésus un peu plus tard, j'aurais fait de toi ce que j'ai fait d'Adam ».

Puis al Baqlî passe au commentaire détaillé du texte; toutes ces paroles d'Iblîs, observe-t-il, ne sont que fausse prétention, ruse et fourberie, bien qu'il dise être dans l'état des « Malâmatiyah »<sup>1</sup>.

Ainsi son mot « مثل تو بودم » (§ 13) « Si je m'étais prosterné

1. Ceux des şoûffîs qui recherchent par humilité, à avoir une mauvaise réputation (sur leur origine, en khorâsân, cfr. kharkoûshî, l. c. début).



devant Adam, j'aurais été pareil à toi (qui t'es prosterné sur le Sinaï) », preuve qu'Iblîs ne sait pas qu'Adam et le Sinaï étaient pareillement, dans les deux cas, deux miroirs du « ta-jallî », du « rayonnement divin », et que Moïse ne faisait qu'obéir.

Et sa réponse « ابتلاء بود... » (§ 14) « ce n'était qu'une épreuve », est inexacte; car, du point de vue de Dieu, l'ordre était bien un ordre (« amr ») et pour qu'Iblîs n'y ait vu qu'une épreuve, c'est qu'il n'aimait pas Dieu purement, car l'amour pur ne distingue ni les causes, ni les changements, ni les épreuves de l'ordre divin.

Par son mot « تلیس بود » (§ 14) « c'est une équivoque », Iblîs avoue qu'il est incapable d'énoncer l'altération extérieure, l'enlaidissement qu'il a subi, — car il souffre désormais en lui-même d'une contradiction permanente, — entre son « bâtin » intérieur qui ressent la splendeur divine, et son « zâhir » extérieur enlaidi, qui ne peut plus la refléter, ni s'en « teinter »<sup>1</sup>.

Sa réponse « من مذکورم » (§ 15) suggère à al Baqlî cette réflexion : certes, Dieu prononce son nom, mais c'est pour l'expulser loin de Lui : cfr. suprà § 9, et *Qor.* II, 32.

(<sup>1</sup> 107<sup>b</sup>) « خدمت ام... صافی ترست » (§ 15). Il ose prétendre à la « plus pure obéissance », lui à qui la toute-puissance pré-éternelle la retire !

« اکنون .... حظّ اورا » (§ 15) : Dieu n'a pas à avoir d'associé, n'a pas à en désirer, n'a pas à faire appel à ses créatures.

« طامع ..... برخاست » (§ 16) : Est créé « طامع », « désirant » quiconque est créé avec de la contingence ; — comment, en restant « طامع » Iblîs peut-il prétendre à l'« infirâd » divine ? Il fait allusion par ce mot « طامع » au mot « حظّ » « bonheur »

1. « talwîn ». Le « zâhir » du véritable Sage ne doit pas être en contradiction avec son « bâtin » : aussi doit-il être « beau comme Joseph » (C).

(§ 15), lequel établirait dans l' « irâdah » divine une « association » shirk).

« ..... فردم » (§ 16) : c'est-à-dire rejeté, réprouvé, non pas : « مُنْفَرِد » en « tawhîd » !

« ..... مهجور... مرا » (§ 16). Si Iblîs avait eu un atome d'intuition de ce que c'est que le « tawhîd », il n'aurait vu que Dieu<sup>1</sup>, il n'aurait pas dit « Ana Khayr minho ! » (*Qor.*, VII, 11). De même, si al Ḥosayn ibn Manṣoûr avait joui de la suprême contemplation, il n'aurait pas dit « Ana al Ḥaqq ! », — car il aurait abandonné son « Ana » (son « moi ») pour un seul atome des lueurs du soleil des prééternités... il s'y serait anéanti... Hélas qui en est arrivé là? Qui a jamais pu être teinté par l'absolu, ou transfiguré par la prééternité, qui a jamais pu être délivré, même par le dernier supplice, la flagellation, la crucifixion et l'incendie<sup>2</sup>, de son « moi » posté-ternel? Cfr. *Qor.*, CXII, 1-4.

18° (f° 108<sup>a</sup>) « ..... داعى » — ...C'est ainsi qu'au début il savait faire le bien; puis il fit le mal, et, à force de regarder les « af'âl » (les actes de Dieu = les choses créées), il perdit de vue leur Auteur absolu<sup>3</sup>.

A la suite, al Baqlî donne immédiatement le texte du § 35°; mais, pour suivre plus commodément l'ordre du texte, nous intercalons ici son commentaire des §§ 20°-25° qui figure aux f°s 148<sup>b</sup> seq. de son ouvrage.

20' (f° 148<sup>b</sup>) Al Baqlî observe d'abord que Ḥosayn (ibn) Manṣoûr tombe ici « dans l'océan de la waḥdah, épris d'amour pour la beauté de Dieu jusqu'à révéler les mystères secrets... de l'amour dans la langue du délire, tandis que l'ivresse le domine... son « bâṭin » est sincère, mais son « zâhir » est malade; et sa maladie vient de l'ignorance, car il ignore sa

1. Dans Adam.

2. Allusion au sort d'al Ḥallâj.

3. Cfr. la sentence d'al Ḥallâj ap. al Solamî *tafsîr* (in *Qor.* XVIII, 107).



propre science (celle dont il parle); selon les connaisseurs de ces états anormaux, la science des mystères quand elle se manifeste, demeure incompréhensible pour la raison — cfr. ce que dit Moïse à al Khidhr (*Qor.* XVIII, 67), — et le mot fameux (f° 149<sup>a</sup>) « Li al roboûbiyah sirr... »<sup>1</sup>, sur le « secret de la puissance divine ».

Ce secret, c'est le mystère de la prescience divine, c'est le secret de la prédestination (*qadar*)<sup>2</sup>; sa révélation entraînerait destruction du covenant de Dieu avec les prophètes; ainsi comment Moïse irait-il haranguer Fir'awn de la part de Dieu, si Dieu l'avait prévenu qu' « il resterait infidèle » ? Cfr. *Qor.*, IV, 163. — La discipline de la religion (*dîn*), c'est « garder (*Kilmân*)<sup>3</sup> le secret » (*şirr*).

Ce qu'Hosayn ibn Manşûr admire ici, dans Iblîs et dans Fir'awn, c'est leur énergie (*rajoûliyah*). Divers *ḥadîth* le justifient :

ان الله يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَلَوْ بِقَتْلِ حَيَّةٍ — « جاهل سَخِي بِخِذَائِ نَزْدِيكَ  
تَرَارِ عَالِمٍ بِخَيْلٍ — « إِنَّ هَذَا الدِّينَ لَيُؤَيِّدُ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ »

Cfr : « استاذ من .. » (§ 24) seulement en fait de « *rajoûliyah* » ...Iblîs, tombé de sa primauté dans la « mer de la connaissance de la perception »... (f° 150<sup>a</sup>) le « *tawhîd* » l'en rejeta sur la grève du « *tajrîd* » où il déclara qu'admettre des « *wasâyṭ* »<sup>4</sup> c'était le crime du « *shirk* », les « associer » à Dieu...

Sans comprendre que la réalité de la « *tafriqah* »<sup>5</sup>, c'est le

1. Ce mot, admis par les Sâlimîyah (*Qawl al Qoloûb*, II, 90) est de leur maître Sahl al Tostarî (Cfr. al Ghazâlî *Iḥyâ...*, I, 74 et *Imlâ*. Al Kîlânî, *Ghonyah...*, I, 83, et Ibn 'Arabî, *Foṣoṣ*, éd. 1891, p. 130).

2. Sujet réel des « *Tawâsîn* ».

3. Cela est resté, par excellence, le mot persan pour la chose.

4. Les « médiateurs » entre Dieu et l'homme : c'est-à-dire le culte, la révélation prophétique (Cfr. théorie d'al Ḥallâj et de Fâris sur l'« *isqât al wasâyṭ* »).

5. « séparation » de la Créature d'avec le Créateur.



« jam' », — et que « Adam, c'est Lui » (cfr. *suprà* § 10°), Dieu!

Fir'awn, lui... se regardant comme le représentant de l'autorité divine, crut représenter Dieu lui-même, — la vue de l'autorité divine lui cacha Dieu, — il confondit la « shâhid », le témoin qu'il était, avec le « mashhoûd », le Dieu qui était témoigné par lui, cfr. *Qor.*, XXVIII, 38.

22° Ici (al) H̱osayn explique le mot d'Iblîs par le fait qu'abîmé dans la contemplation du temps (passé), il s'imagina que nul autre que lui ne verrait Dieu. Quant au mot de Fir'awn, c'est plutôt une excuse fondée sur l'ignorance de son peuple, qu'une affirmation de son moi... Quant au ḥadîth<sup>1</sup> où Dieu nous est montré reprochant à Gabriel d'avoir empli de sable la bouche de Fir'awn agonisant pour l'empêcher de témoigner son repentir<sup>2</sup>, il nous prouve simplement quelle est la miséricorde divine même pour les rebelles (f° 150<sup>b</sup>)...

23° « من اثارم ... » « J'en suis le Signe! ». Le monde entier est un signe qui représente Dieu, mais il y a « signe » et « signe ». Le monde n'est que le « موقع تجلّی افعال », tandis qu'Adam est le « موقع تجلّی ذات و صفات », suivant *Qor.* XV, 29, où le mot « روح » correspond au « tajallî »<sup>3</sup>. Dieu a « rayonné » à travers Adam « بحقیقت اثر », en en faisant son « signe réel », — et non « برسم حلول », par le « moyen de l'incarnation ». Cfr. le ḥadîth « خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ », le mot d'un molaṣawwif « الصوفي اثر الله في الارض », et la définition du ṣoûfisme « افراد قدّم از حدوث »<sup>4</sup>.

« من بحقّ حقّ ام » : C'est-à-dire « Je subsiste en Dieu, non

1. Cité dans le texte persan.

2. Discussions à ce sujet : cfr. al Bâqilânî, *ici infra*.

3. Mot tiré du *Qor.* VII, 140.

4. Cfr. Jonayd (l. c. *infra*); Harawî (ms. Noûri 'Olhmâniyeh, 2500, in vie d'al Ḥallâj).

en moi ». — Ici, al Baqlî donne sa théorie sur le mot suprême des extases hallâjiyennes « Ana al Haqq » « Je suis la Vérité! » — Selon al Baqlî<sup>2</sup>, cela veut dire qu'al Hallâj « موضع شريعة و حقیقت بود ، و محل نظر تجلی بود » « Il était le point (de contact) de la Loi (révélée) et de la Réalité (divine)<sup>3</sup>, — et le seul point d'où le rayonnement divin fût visible » pour ses contemporains. Comme le Prophète l'avait été pour son temps, selon les exégètes<sup>4</sup> du verset *Qor.* XVII, 83. — Ces exégètes traitent longuement du principe de l'Ana al Haqq », — de « la question de l'Ana al Haqq ». De telles paroles viennent aux lèvres du Sage quand il s'aperçoit qu'il « réalise »<sup>5</sup> le « tawhîd », qu'il en est tout « teinté ». C'est Dieu qui, par sa langue, articule alors « Je suis la Vérité! », — consolidant le Sage dans l'unité divine<sup>6</sup>, sous les feux vainqueurs de la « waḥdāniyah ». En Dieu, le Sage, alors ne voit plus ni âme, ni créé, ni différence (f° 151<sup>a</sup>), il veut proclamer le « moi » (anāniyah) divin, quoiqu'il n'en possède pas l'autorité (roboūbiyah), et comme il voit Dieu sous un aspect équivoque (iltibâs) et qu'il n'aperçoit plus d'autre obstacle (bay-noūnah<sup>7</sup>) à la vision simple que son propre « moi », — dominé par la réalité de Dieu, — il revendique la pure autorité divine (en disant « Je suis la vérité! ). De fait, alors il n'est pas différent de Dieu, — car il est tout occupé de Dieu en Dieu, rassasié de la lumière du « tawhîd », au point que le « tawhîd »<sup>8</sup> lui devient l'impiété (kofr)<sup>9</sup> et réciproquement... Dieu est son

1. Dieu, selon le terme préféré des ṣoûfis.

2. Cfr. ce qu'il en dit dans son *tafsîr*, in *Qor.* XLI, 53; XLVIII, 10.

3. Dilemme « sharī'ah-ḥaqīqah ».

4. Ṣoûfis, cfr. Kasirqî (ici, infra).

5. Taḥqīq. — C'est le lieu dit « taḥqīq (al) anāniyah ».

6. Tamkīn (al) tawhîd.

7. Littéralement « séparation », cfr. le vers d'al Hallâj « *Baynî...* » en note infra.

8. Formule musulmane de l'inaccessibilité de l'unité divine.

9. Puisqu'il se sent « transformé en Dieu » : cfr. ce qu'en dit al Hallâj in extraits ap. ms. Londres, 888, f° 339<sup>b</sup>.



lieu (aynīyah)... Alors, le Sage dépasse avec Jésus les « voiles<sup>1</sup> du Royaume », — et la forme<sup>2</sup> d'Adam échappe aux marques de contrainte<sup>3</sup>, car sa charpente humaine ainsi mise à l'ombre d'une muraille, — ne périra pas, comme toutes les choses contingentes, au grand soleil de la destruction<sup>4</sup>...

30°. Dans l'ensemble de ses *Ṭawāsīn*, Ḥosayn décrit Iblīs, devenu (par sa condamnation) le contraire de ce qu'il était lorsqu'il s'appelait 'Azāzīl, — au moyen de comparaisons « معمی », « obscures ».

« از بدایت ..... امذ » Ce qui veut dire : de son état *initial* qui était « shaqāwah » (malheur), — il n'est pas parvenu à son état *final*, qui est « la'nah » (malédiction), car son « malheur » n'est autre que sa « malédiction », et réciproquement.

31° « خروجش ..... مارسش » C'est-à-dire « Iblīs sortit du feu, — et parut être lumière : mais sa lumière était chose empruntée, — aussi dut-il sortir, hors de la lumière, comme contraire à elle ».

« مشتعل ..... تعریش » C'est-à-dire : « flambant du feu de la malédiction » : le « تعریس » c'est la flamme flambante de la haine.

« نور ترویش » c'est la « lumière de la science », empruntée (par Iblīs) à la lumière de la Tablette.

32° « نتراصیه (sic) » : c'est-à-dire : la mort subite (قزام) de son pouvoir (قهر), — sombré dans l'erreur.

« محلّ سفاوی » : c'est-à-dire : « محلّ وصیص و مقباض [ا]و » : « le lieu où Iblīs agonise de soif est le lieu même où coule l'abondance ». « مغل ومیص » : c'est-à-dire :

1. Ms. : قرام : du « ملکوت ».

2. Il s'agit ici de la « forme spirituelle ».

3. قهر : contrainte divine.

4. Al Baqlī ajoute ici « بل ! احبّاء عند ربهم », citation précédée de « Dieu a dit... » : elle n'est pourtant pas *coranique*.



« باطنش که خلاف ظاهر بود » = son « bâṭin » qui était le contraire de son « zâhir ».

« صواعقش موقد بود » : c'est-à-dire : « شراهمش برهمی بود »  
= « Il crie sa douleur... parce que le feu le brûle ! ».

« هجرانش مصور بود » : c'est-à-dire : « صوارمش مخیل بود »  
= « Sa timidité (prétendue) n'est que simulation (puisque'il a été expulsé) ».

« در غیب صمیه اوهام بود » : dans l'abîme son aveuglement n'est que ses propres rêveries (d'orgueil)...

« نظممش » : c'est-à-dire : ..... (et) ses vanteries, tromperies, ruse et fourberie تزین و اغرار بود و مکرو خداع.

« چنین بودا : » : c'est-à-dire « هاوۀ ! » : le voilà, tel qu'il est vraiment ! ».

33° (f° 109<sup>b</sup>) « یا اخی .... رصماً » : c'est-à-dire : « Si tu abaisses l'œil, hors du mystère divin (ghayb), — et si tu cherches à « t'imaginer ton imagination » (wahm), — comme l'« imagination » (wahm) est le « souci » (hamm) du cœur, — et n'est autre que la « suggestion » (waswasah) (f° 110<sup>a</sup>) de Satan, — ainsi, c'est l'état même de Satan que [tu connaîtras dans] ta propre « imagination » (wahm), [dans] ton propre « souci » !

« ورجعت غماً ... » Si tu connais ainsi l'état (hâl) particulier d'Iblîs, toi tu auras le cœur brisé, et tu tomberas du chagrin du châtement dans le chagrin de l'anéantissement.

34° « او عالم تر بود بسجود » etc. Par de telles paroles, il veut dire que c'est *avant*<sup>1</sup> la transformation de son sort qu'Iblîs était ainsi. Mais maintenant Iblîs est dans un état tout opposé, comme l'ont dit Dieu (dans le Qorân) et le Prophète (selon la

1. Al Baqlî semble ici solliciter le texte, pour le rendre orthodoxe. Car al Ḥallâj adopte ici visiblement la terminologie des Khârijites et Mo'tazilites, pour qui un « mowahhid » peut être damné (théorie du péché mortel et de la foi, cfr. *farq*, d'al Baghdâdî, 98).

Tradition). Et c'est là tout ce que dit Ḥosayn sur le « talbīs Iblīs<sup>1</sup> » et l'« iltibās ».

35° (Nous insérons ici le commentaire du § 35, qu'al Baqlī donne f° 108<sup>a</sup>, avant celui des §§ précédents) :

« ... مشاهدت ». Al Baqlī rectifie : il s'agit de la « contemplation » de la « ḥadhrat malkoūt » (Présence du Royaume [de Dieu]), — non de Dieu lui-même. Sans cela Dieu ne dirait pas d'Iblīs ce qu'Il en dit in *Qorān* II, 32. Au début, en effet, étant obéissant, Iblīs jouissait de la « contemplation ». C'est un sentiment de haine qui lui fit refuser d'adorer Adam, visiblement élu pour les « tajallī » et « tadallī » divins, de l'essence et des attributs divins, cfr. *Qor.*, XV, 29. Seul Adam possède le « très spécial rayonnement de l'essence divine », « اخَصَّ تَجَلَّى ذات », — et Dieu a dit qu'Il l'avait créé de « ses deux mains » (*Qor.* XXXVIII, 75), « qidam » et « baqā » (« absolu » et « pérennité »), cfr. le ḥadīth :

« خَمَرَ اللَّهُ طِينَةَ آدَمَ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً », où les « quarante matins » signifient « quatre mille ans ». Là-dessus, al Baqlī (f° 108<sup>b</sup>) entreprend un commentaire étendu de *Qor.* XXXVIII, 71-75, sur la création d'Adam, au moyen de « boue prise au dessous du Trône »...

## VII. ṬĀ SĪN al mashīyah (g. 1°-5°).

1°-2° (f° 109<sup>a</sup>) Ḥosayn exprime ici, par ces [quatre] cercles [enfermant] quatre degrés [inaccessibles de la science divine], que « personne ne peut prétendre à la science de : la volonté prééternelle (mashīyat azal), — de la providence absolue (ḥikmat qidam), — de la prédétermination pérenne (qadar bâql), — et des sciences des connaissables, en Dieu ». Moi-même, prétend Iblīs, j'ai su, par ces quatre sciences qu'elles concluent à mon châtiment, que je me prosterne ou

1. Le talbīs Iblīs, d'Ibn al Jawzī (ms. As'ad Effendī, n° 1641) n'a que le titre de commun avec cette théorie ḥallājiyenne.



non. Sur la Tablette de la « *mashtyah* », il est écrit que je suis un « impie » (*kâfir*), — sur celle de la « *hikmah* », un « maudit » (*mal'oûn*), — sur celle de la « *qodrah* », un « réprouvé » (*maṭrouḍ*), — et sur la « Mère du Livre »<sup>1</sup>, « un aveuglé » (*maḥjoûb*). Ainsi donc, si j'échappe à la première, ce sera pour tomber dans la deuxième... cfr. *Qor.*, VI, 18, et le proverbe « جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الْآبِدِ ».

3° « فلا... ولا ». Le premier « Non! » est négation (*nafi*), — le second « Non! » est dénégation (*joḥoûd*), — le troisième « Non! » est prohibition (*nahy*), — le quatrième « Non! » est ignorance (*nakirah*). Si je reste, pense Iblîs, dans le premier « Non! », cela me mène de la dénégation dans la négation. Étant maudit, mon « Non! » me ferait tomber du « Non! » de la négation dans le « Non » (ultime) de l'« ignorance », et je n'y veux pas tomber, — car « *dans l'intime de « l'ignorance » (ضمن نكرة) il y a la « connaissance » du « taw-hîd »!* » (al Baqlî se sert fort heureusement ici d'un passage ultérieur des « *Tawâsîn* », k-1°, dont il souligne ainsi la portée). [En m'en tenant à] ces [quatre premiers] « Non! » [sans y pénétrer], — je resterai hors de vue de la « connaissance de l'ignorance » (*'irfân nakirah*), comme de « l'ignorance de la connaissance »<sup>2</sup> (*nakirah 'irfân*)! Si j'avais appris que me prosterner me délivrerait de l'épreuve, — je me serais prosterné... Mais j'ai su de Dieu<sup>3</sup> qu'il veut me rejeter, — je ne suis qu'un être contingent, et Lui est l'Absolu...

Al Baqlî ajoute ici cette réflexion : « Comprends, ô Sage, qu'Iblîs ici se trouve à portée de connaître ces attributs divins, — et que Dieu lui apprend qu'il est rejeté. Il se *désespère*, — et s'abandonne au sort qui lui est décrété, — en se noyant dans la mer de la « main forte » divine (*jabr*), — car

1. « Omîm (al) Kitâb », ce qui désigne le Qorân archétype.

2. Double attribut de la Sagesse divine selon les *Tawâsîn* : infra k-1°.

3. Par ces quatre sciences auxquelles j'ai prétendu avoir accès.



il voit que son « impiété » (kofr) est double; il a désobéi (repoussé l'ordre de se prosterner), — et il a prétendu avoir deviné le secret de la prédétermination divine (qadar), ce qui est le secret de l'essence divine elle-même. Cfr. les deux hadîth : « الْقَدَرُ سِرٌّ مِنَ اسْرَارِ اللَّهِ لَا يَطْلَعُ » et « الْقَدَرُ سِرٌّ لِلَّهِ فَلَا تُفْسِرُهُ » : « عَلَيْهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ ، وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ ».

(1<sup>o</sup> 109<sup>a</sup>). La « mashîyah », c'est, en résumé, le secret de Dieu, et son « autorité » même (roboûbiyah). Il ne convient donc pas que personne parle de décliner un ordre (amr) divin. Car quiconque parle ainsi, — sous prétexte qu'il connaît la « mashîyah »<sup>1</sup>, — nie à la fois l'obéissance due par la créature ('oboûdiyyah) et l'autorité du créateur (roboûbiyah).

#### VIII. Tâ Sîn al tawhîd (h-1<sup>o</sup>-10<sup>o</sup>).

1<sup>o</sup> « الْحَيُّ... ». Dire « l'alif du cinquième<sup>2</sup> (lâ = « Non ! »), c'est le Dieu vivant ! », cela signifie « l'alif de Sa Majesté (kibryâ) », car Dieu est grand, exalté, vivant, permanent.

3<sup>o</sup> « الْوَاحِدُ .... أَوَّلٌ », c'est-à-dire : la lumière du « tawhîd » et la lumière de la « wahdâniyah » sont *dans* l'essence divine, sont *de* l'essence divine, sont *pour* l'essence divine (seule).

4<sup>o</sup> « يَنْوَنُتْ بَيْنُونُتْ » : Dieu, exprime-t-il ici, est « exempt qu'« al tawhîd » se sépare de Lui ». Le symbole (fig. p. 58 col. 1) d'« al wahdâniyah », c'est « alif et dâl » : l'alif, représentant son *essence*, est unique; il possède son attribut<sup>3</sup> (ṣifah) qui est représenté par le dâl : il est unique, isolé dans l'unique de la science du « tawhîd ». Cet *alif* (primordial)<sup>4</sup> subsiste « sur » Dieu, comme les alifs du langage (créé) subsistent « sur » lui<sup>5</sup>.

1. C'est-à-dire : que Dieu, dans Sa volonté presciente, sait que son ordre ne sera pas obéi.

2. Cfr. le § g-5<sup>o</sup>.

3. Qui l'exprime.

4. Le grand alif couché de la figure.

5. Cet alif primordial.

6° « صفت موحّد... ». C'est-à-dire le « tawhîd » est l'attribut divin (şifah).

7° « اگر گویم که من... ». C'est-à-dire Dieu est « exempt » du « Ana » (je), — de mon « Qâla » (persan : « goft » = « il dit »), — de mon « tawhîd ».

10° (f° 110<sup>a</sup>), « j'associe à une limite » (puisque je définis) : c'est-à-dire que Dieu est « exempt » de « holoûl » en aucun lieu, — l'équivoque provient du fait qu'on veut Le mettre en rapport avec des contingences; des mots tels que « tawhîd, mowahhid, mowahhad » sont marqués de la marque de l'équivoque, mais en réalité l'Unique est illimité, Il échappe aux symboles des « mowahhidîn », car Il reste distinct des expressions mises en œuvre par les créatures « Qui fait allusion à Dieu est dualiste (zoroastrien), qui symbolise Dieu est idolâtre! »<sup>1</sup>, conclut al Baqlî.

#### IX. Tâ Sîn al Asrâr fî al tawhîd (i-1°-14°) :

1° (f° 110<sup>a</sup>) : « نازع است... » c'est-à-dire « les secrets de l'autorité divine (roboûbiyah) sont contradictoires, — parce que la pérennité divine est incompatible avec la contingence des êtres créés, — dont aucun n'y a accès ».

« باو بازع است » : c'est-à-dire : « émanent de Lui, retournent à Lui ».

« باو وازع است » : c'est-à-dire : ne Le nient pas, étant le tout du tout de Dieu.

« نه بحق لازم است » (f° 111<sup>a</sup>) : c'est-à-dire « ce sont ses productions » (maf'oullât).

2° « ضمير... صایراست » : c'est-à-dire : les « dhamâyr » (pronoms) du « tawhîd » représentent des choses créées, — les « dhamîr, modhmar, dhamâyr » « pronom, antécédent, pro-

1. Cfr. l'adage şoûlî « محظ کفرست، وخطر شرک، و اشارت مکر » (Shaḥḥīdī f° 104<sup>b</sup>).



noms » ne sont que les « lieux des cœurs » (amâkin qoloûb ist), — tandis que Dieu n'en a que faire.

« هاء » Son « hâ » c'est son « hoûwiyah »; c'est une « indication symbolique » (ishârah); or Dieu reste par derrière toute « indication symbolique » possible.

« مُوحِّدًا نَكُونُ », car toute définition fait entrer dans le cercle des choses contingentes; les mondes<sup>1</sup> ne sont que des atomes de sa toute-puissance.

8° « که توحید اگر گویم که ازو... ». La réalité du « tawhîd » est double, — « tawhîd » du Créateur, et « tawhîd » des créatures. La seconde ce sont les signes divins (âyat = versets révélés, miracles), — la première ce sont les attributs divins, — inséparables de l'essence.

9° La lumière de l'essence se cache à la vue de la création sous le voile des « signes » (âyat) quand elle apparaît. « Où se dérobe-t-elle quand il n'y a ni « où », ni « là », ni « quoi » (mâ), — ni « ça » (dâ)? ». Le « où », en effet, indique une borne (hayth), — une borne n'est nécessaire qu'aux choses contingentes, cet « où » n'existe pas pour Dieu en Son intime (dhimn), — puisque c'est Sa création, comme les « accidents, corps, esprits, masses » sont Sa création.

12° « مشموله.. » Il s'agit des « esprits » des choses naturelles, « réunis » aux (quatre) éléments de la matière (kawn).

« مقول » (sic : مَقُول), les esprits doués de parole (nâtiqah).

« هاشمه », brisant la pesanteur des corps.

« مفعولات » représentent : les « marsoûmât » de Dieu (signes gravés, comme un édit royal). Les atomes des « dawâyir » ainsi unis suivant les siècles et époques, accidents et substances, tous se trouvent subsister en Dieu; avec la totalité des choses, et Dieu reste indépendant de cette totalité, sans « infisâl » qui L'en retire, ni « ittişâl » qui L'y confonde, revenant agir, par cette séparation même d'avec les « maf-

1. Ms. C جهان; corr. : جهات.



'oûlât », sur elles, au moyen de ses attributs « tajallî, 'ilm, irâdah ».

Déjà, observe al Baqlî, 'Alî avait dit « دَاخِلُ الْأَشْيَاءِ ، لَا » (f° 111<sup>b</sup>). Le but de Ḥosayn en ces « Tâsîn al tawḥîd » et « T. al asrâr » était d'expliquer par des symboles comment « isoler l'Absolu (ifrâd qidam) hors du contingent (ḥadath) »<sup>1</sup>. Il a ainsi exprimé elliptiquement (مَوْجَزٌ) que tout symbole se mue en chose créée, qu'il ne peut y avoir coïncidence de l'absolu et du contingent, que leur conjonction dans l'entendement est inconcevable. Il a montré que « tawḥîd » n'émane pas de Dieu et ne rejoint pas la créature, — car, en Dieu, « tawḥîd » est Dieu —, et dans la créature, « tawḥîd » n'est que chose créée...

Al Baqlî, développant ce thème, en déduit que la substance divine ne peut subir d'*inclusion* (ḥoloûl) dans le cercle des choses contingentes... — « Rien n'est semblable à Dieu » : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ».

#### X. Tâsîn al tanzîh (j-1°-24°).

2° C'est-à-dire, ici, dans ce cercle, j'ai figuré l'ensemble de la foi selon tous les croyants d'entre les hommes doués de compréhension ('irfân).

5° « دَايِر » répond à « الْهَام » ; « مَايِر » à « بَيَان » ; [« حَايِر » à « نَايِر » ; « نَعْوَت » à « عَايِر » ; « اَوْصَاف » à « هَايِر » ; « كَرْدُش » à « شَوَاهِد » ; « صَايِر » à « بَيَان » ; [f° 112<sup>a</sup>] et « شَوَاهِد » à « صَايِر » ]. Al Baqlî donne à la suite le § 6°, qui n'est peut-être que la fin de son commentaire.

12° « تَوْحِيدُ ذَاتِ بُوذ ». Le but que vise ici (al Ḥosayn), Dieu lui fasse miséricorde! — c'est de réfuter personnellement l'hérésie du « ḥoloûl ». — Et manifester ainsi sa réfutation des « Ḥoloûlîyah » n'est pas le fait d'un « ḥoloûlî » ! C'est

1. Selon le mot d'al Jonayd « التَّصَوُّفُ إِفْرَادُ الْقَدَمِ عَنْ الْحَدَثِ » (Qushayrî, *Risâlah*, IV, 48).

« extraire l'absolu hors du contingent », et c'est agir comme les Prophètes et les « ṣiddīqīn », qui ont été préservés des hérésies de « tashbīh, tamthīl, kayfīyah, ḥoloūl ».

Aussi, ajoute al Baqlī, pour ceux qui pensent que les Bagdadiens ont tué (al Ḥosayn) injustement, cette phrase donne le pourquoi de l'assassinat ultérieur du khalife, et de l'inondation qui noya Bagdad<sup>1</sup>.

19° Ici (° 112<sup>b</sup>) ces syllabes sont symboliques; « lā », de « ce qui est » (ذات), — « shā », de « ce qu'on a voulu » (مَشِيئَة), — « qā », de « ce qu'on a dit », (قَالَ), — « mā », de « ce qu'on a qualifié ».

Ḥosayn décrit ainsi quatre « degrés » (marṭabah) : le premier, c'est l'« azāl », la « prééternité », qu'il faut entendre ici seulement comme le « siècle des siècles », — non pas comme l'« azāl » divin. — Le deuxième, c'est « al mafhoûmât », « les intelligibles », c'est-à-dire le créé (khalq). — Le troisième, c'est « al jihât », « les dimensions », c'est-à-dire le « kawṇ » (matière étendue). — Le quatrième, c'est « al ma'loûmât », « les cognoscibles », c'est-à-dire la science ('ilm).

En aucun cas l'esprit qui cherche le chemin de la Sagesse ne le trouve (symbole : les quatre « Lâ » = « Non ! » inscrits sur la figure), car il est saisi de stupeur. S'il pénètre par la porte de la science, c'est la « prééternité » qui le stupéfie. Si c'est par la porte de l'idée pure (ṣafâ), c'est « l'inintelligible » (lâ mafhoûmât) qui le stupéfie. Si c'est par celle de la compréhension (ma'nâ), c'est « l'inconnaissable » (lâ ma'loûmât)... Si c'est par celle de l'entendement (fahm), c'est « l'immatériel » (litt. : « l'inétendu » : lâ jihât)... — L'unité divine subsiste, sans être assujettie aux vicissitudes contingentes, au connaissable, à l'intelligible, au temporel.

1. i. e. « Ce fut une vengeance divine ».



Al Baqlî donne ensuite une phrase en arabe [§ 20°] qui ne fait peut-être pas partie du texte primitif.

De même, plus loin, les §§ 23°-24° semblent avoir été surajoutées au texte primitif, sinon par Al Baqlî, du moins par un glossateur plus ancien.

. (f° 113<sup>a</sup>) Al Baqlî, reprenant la parole (qâla), conclut alors : O Sage ! ne t'étonne pas de tout ce que Ḥosayn vient d'exprimer et de symboliser ici, à propos du « tawḥîd ». Tout ce qu'il en a dit n'est qu'une goutte des océans du « tawḥîd ». 'Alî en avait dit bien d'autres encore, lui, dont l'amour « chaque fois qu'il plongeait en scintillant dans la mer du « tawḥîd », en retirait des perles »...

Quant au symbolisme des « cercles » (cfr. figures) qu'utilise ici Ḥosayn, il n'est pas contraire aux lois de la Sonnah. Dieu ne se sert-il pas de l'« araignée » comme symbole (Qor., XXIX, 41)? Et le ḥadîth ne rapporte-t-il pas qu'un jour le Prophète traça par terre une ligne et dit « Ceci est ma route », — puis une autre, et dit « Cela est la route de Satan » ?

Al Baqlî donne alors la conclusion générale (f° 113<sup>a</sup>) de son commentaire; mais, avant de l'analyser, nous intercalerons son commentaire des fragments du « Bostân al ma'rifah » qu'il a cités ailleurs.

#### XI. Bostân al ma'rifah (k-1°, et 24°-25°).

1° (f° 166<sup>b</sup>) c'est-à-dire : La réalité de la connaissance ('irfân) consiste pour l'homme à reconnaître son incapacité ('ajz) à saisir Dieu dans Sa sagesse même. Car la Sagesse de Dieu (ma'rouf) est précisément aussi illimitée que l'ignorance de sa créature...

(f° 167<sup>a</sup>). Aussi le Prophète, après l'extase, disait « لَا أَحْصَى » « إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ لَجَهْلًا » (و) « إِنَّ مِنَ الْجَهْلِ لَعِلْمًا » « ثناء عليك » Et c'est Abou Bakr (Ṣiddîq Akbar) qui a déclaré « الْعَجْزُ عَنْ ذِكْرِكَ »



« Ne pouvoir comprendre la compréhension, c'est déjà comprendre<sup>1</sup> ! »

24°-25° (f° 168<sup>b</sup>). Al Baqlî, en commentant le fameux tercet, tant incriminé, d'al Hallâj, « Sobhâna man aẓhara nâsoûlaho, sirra sanâ lâhoûtihi (a)l thâqibi... », observe que « nâsoût » ne peut faire allusion qu'à la création d'Adam, et qu'au surplus Hosayn (ibn) Mansôûr s'est justifié ailleurs, en définissant l'Essence de la Sagesse par ces paroles (ici, texte des §§ 24°-25° comparé à Qorân, V, 77). — Quand un homme, conclut al Baqlî, exprime, aussi fortement, qu'il « dégage l'Absolu hors de la contingence », comment supposer qu'il ait pu, dans un autre passage, se déclarer « holoûlî » ?

### *Conclusion du commentaire.*

(f° 113<sup>a</sup>). Texte :

« طواسین حسین را بعون و کفایت حق سبحانه شرح تمام شد ،  
 عبارت اهل حقیقت و اشارت اهل معرفت ، در وقت باریذن سرشک  
 خون جان ، و خواندن زند و بازند مطفه جانان ، کلماتی که در بحر  
 صین قلزم قدم ، جز نقش ابریز اجر کیمای سرقدر نیست ، و خطابی که  
 جز نقش پیشانی اقمار سرایر نور اجر نیست ، « رمز قرص<sup>2</sup> » و « شاهد<sup>3</sup> »  
 بادیه بصر در ورق شجر طوبی ، جان مصور کردم آن لقبی که روزی  
 در تفکر این فصول غریب بودم ، بتنها نشسته بودم ، انکه از راه دیدۀ  
 معنی گلاهدار شطاح حسین ابن منصور دیدم ، مرا بستود بزبان غیب

1. On ne se demande plus « comment » comprendre, quand on a compris.

2. Ms : قرصی. Cfr. f° 160<sup>a</sup>.

3. Ms : شاهد.

و حقایق فهم آنکه [f° 113<sup>b</sup>] بآخر گفتم « عَرَفْتُ » [حقیقت] القُرْمُسُ<sup>۱</sup> ، و  
[قطعت] بادیة البَصْرَا<sup>۲</sup> ، بعد ازان خرم شدم ، دانستم که از من راضیست

*Traduction :*

« Voici terminé, — grâce à l'aide et à la protection de Dieu, — gloire à Lui! — le commentaire des « Tawâsîn » de Hosayn, — en suivant les expressions des mystiques<sup>3</sup> et les symboles des Sages<sup>4</sup>. Et je pleurais, répandant le sang de l'âme, à la lecture de ce « Zand et Pâzand »<sup>5</sup> des âmes comblées par la grâce, — devant ces paroles que seul égale, magnifiquement calligraphié dans la mer de Chine, Erythrée, de l'Absolu, en or rouge alchimique, le secret de la prédestination, — devant ce discours auquel seule se parangonne la calligraphie des secrets de la lumière rouge sur le front des lunes, — devant ce « mystère du *koldah* »<sup>6</sup>, cette « attestation du désert de la Vision »<sup>7</sup>, gravée aux feuilles de l'arbre Toûbâ<sup>10</sup>. Ces surnoms, je les ai donnés à cette âme (de Hosayn) un jour où je réfléchissais à ces chapitres<sup>11</sup> du « Docteur Singulier »<sup>12</sup>. J'étais seul; par voie de vision intellectuelle, je vis, coiffé d'un *koldah*, le

1. Corr. ; le ms. porte : عَرَفْتُ, cfr. trad. f° 160<sup>a</sup>.

2. Ms : القُرْمُسِ, cfr. trad. f° 160<sup>a</sup> pour l'addition [ ].

3. Le mot manque ici : suppléé d'après la trad. f° 160<sup>a</sup>.

4. Ms. : بَادِيَّةُ.

5. « اهل شريعة » : ici opposés à « اهل حقیقت ».

6. « اهل علم » : ici opposés à « اهل معرفت ».

7. Allusion à l'Avesta et à son commentaire; sens « livre sacré ».

8. Pour cette traduction, voir p. 108, n. 2 et 3.

9. Id.

10. L'arbre du Paradis (Qor. XIII, 28).

11. Les « Tawâsîn ».

12. « Gharib » me paraît ici un nom propre (cfr. supra p. 2).

« *shaṭṭāh* »<sup>1</sup>. Ḥosayn ibn Manṣūr : et il me félicita, dans la langue de l'au-delà, — avec des mots qui portaient tous ; et, (f° 113<sup>b</sup>), pour terminer, il me dit « Tu as connu ce que c'est que le *kolāh*<sup>2</sup>, et tu as franchi le désert de la vision ! ». A ces mots je me réjouis, — comprenant qu'il était satisfait de moi<sup>3</sup>.

1. Ṣoufî auteur de « *shaṭṭ* », sentence à double sens.

2. *Qormos*, syn. arabe du persan *kolāh*, — désigne le bonnet pointu porté par les derviches ; c'est aussi la tiare royale mise selon l'usage, sur la tête des condamnés à mort (cfr. Dozy, *Supplément...*, s. v. *قرمسی*) : il y a donc ici une double allusion : au sens du soufisme, — et à l'exécution d'al Ḥallāj (indication de M. R. A. Nicholson).

3. Cette vision d'al Ḥallāj lui survenant pendant qu'il travaillait au commentaire des « Tawâsin » paraît avoir assez impressionné al Baqlî pour l'inciter à l'examiner à part. Un paragraphe spécial (f° 160<sup>a</sup>) de ses « *Sbaṭṭiyât* » lui est consacré, sous le titre, « *Sur le portrait qu'il (= al Ḥallāj) fit de moi* » ; en voici la paraphrase presque littérale : « O Docteur Singulier ! charmeur du cœur ! maître de la langue des Sages ! est-il vrai ? (que tu m'as dit : « Tu as connu ce que c'est que le *kolāh*, et franchi le désert de la vision » puisque tu commentes ainsi les termes (*nokat*) dont usent ceux qui aiment l'Absolu ? Prends garde à ce que tu dis ! Où est maintenant l'âme qui s'était faite le monde de l'amour de toi ? Où est ce cœur que ton amour possédait ? Voici que tu as lassé les ouvriers du Royaume (*malkoût*) par cette parole, et que tu as enchaîné les cœurs des amoureux du joug divin (*jabroût*) par cette énigme ! »

Texte (f° 160<sup>a</sup> = p. 132 du ms. Shaḥîd 'Alî pâshâ) :

فصل فی وصفی ای غریب ! دلنواز ! ای صاحب زبان اهل راز  
مگر حقیقت قُرمُسی شناخته ، و بادیه بَصَر برینده ، که جنین نکته  
غیوران قدم شرح گوئی ؟ زینهار با که گوئی ! جانی که جهان عشق تو شد  
نجاست ؟ دلی که عشق تو دارد چه جاست ؟ هان که مزدوران ملکوت را  
ازین سخن خسته کردی ، و دل عشاق جبروت بزدین رمز بسته ،



## INDEX DU TEXTE DES « TAWÂSÎN »

---

### I. — Liste des versets coraniques et des ḥadīth cités.

A. — Voici la liste des versets *coraniques* qui figurent dans les « Tawâsîn », — sans aucune formule les isolant du texte<sup>1</sup> :

II, 141 (*a-5°*), 262 (*d-5°*), — VII, 11 (*f-11°*, *22°*), — 139 (*f-13°*), — XX, 10 (*c-4°*), — XXIV, 35 (*a-8°*), — XXVIII, 29 (*c-4°*), 38 (*f-22°*), — XXXIII, 40 (*b-7°*), — XL, 67 (*g-5°*), — XLII, 9 (*e-10°*), — LII, 2 (*e-33°*), — LII, 2 (*e-17°-18°*), 4 (*e-20°*), 9 (*b-8°*, *e-13°*, *23°*, *33°*), — 11-17 (*b-8°*, *e-14°*, *f-1°*), — LXI, 4 (*i-5°*), — LXXV, 11-13 (*e-6°*), — XCIV, 1-3 (*a-2°*).

1. Cette méthode est une conséquence de la théorie ḥallâjiyenne de l'inspiration divine et de l'« 'ayn al jam' », — état où le saint est, avec Dieu, dans un « état de rapport » direct, ce qu'un prophète n'a pas; cfr. l'en-tête d'un livre d'al Ḥallâj saisi en 309/922 « من الرحمن الرحيم ».

B. — Voici la liste des ḥadīth cités; qui sont tous relatifs au « *mī'rāj* » du Prophète (l'ascension nocturne, ou « Isrā ») : sur lequel la Tradition donne ici des détails entièrement différents<sup>1</sup> de la version classique d'al Bokhārī et autres :

1) « سَجَدَ لَكَ سَوَادِي ، وَ آمَنَ بِكَ فَوَادِي » (b-8°).

2) « لَا أَحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ » (b-8°, f-5°).

Cité par Ibn 'Alā († 309/922) *tafsir* (al Baqlī « tafsir », ms. Berlin, f° 129<sup>a</sup>, 249<sup>b</sup>). — Comp. al Qoshayrī, l. c. IV, 66; et al Ghazālī, *Iḥyā*... IV, 178.

3) « بِكَ أَحْوَلُ ، وَ بِكَ أَصُولُ ».

4. « يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ » — (cfr. fragment 111 d'al Ḥallāj sur cette épithète ap. al Solamī *tafsir*, in Qor. XXIV, 37).

## II. — Index

des mots techniques et des termes rares.

أ

أَبَد : (الابد) : f-17°, 35°.

أَثَر : ماثورة : d-7°.

» أَثَر : f-23°; أَثَار : f-23°.

أَزَل : ازلية : f-11°, z-17°; g-1°.

أَفَق : افاق : a-7°.

1. Fort anciens aussi; al Solamī († 412/1021) ne paraît pas avoir inventé les traditions qu'il rapportait (cfr. Goldziher, *Vorlesungen*... 1911, p. 192, n. 7, 1); — il n'a fait que résumer les recueils d'al Kalabādi († 380/990), *Baḥr al fawāyid* (ms. Fâtih, n° 697, et Yéni Jâmi', n° 274) et de Moḥammad ibn 'Alī al Ḥakīm al Tirmidī († 285/898), *Nawādir al Ḍu'ayl* (ms. Yéni Jâmi', 302, Köprülü 464-465) —, qu'il faudrait dépouiller pour apprécier jusqu'où remonte la Tradition soufie.

الوَهيد : الوهيد : *z-26°*.

أمر : *f-14°*.

أنا, en composition : *a-14°, b-5°, e-8°*; *b-5°*.

» » *k-23°*; *k-23°*.

أنا : *b 6°, f-23°, h-7°*.

أنس : *e-37°*.

أه : *d-11°, i-2°, 3°*.

أهل : *c-3°, e-34°*.

أول : *a-12°*.

آية : *e-35°*.

أياس : *k-25°*.

أين : *b-7°, e-11° bis, 23°, i-9°*.

» *e-37°*.

## B ب

بدا : *c-1°, f 30°*.

برج : *a-1°*.

برق : *a-11°*.

برهمية : *f-32°*.

بساط (الفتوة) : *f-21°*.

بطن : *d-4°*.

بعد : *f-12°*.

بليس : *f (passim), g-2°*.



بَلَى : ابتلاء, *f-14°* (opp. à امر), *g-2°*.

بَهْر : مَبْهُور, *j-4°*.

بَوَاق : بَوَائِق, *e-32°*.

بَيْن : بَيْنَيْن, *e-23°, f-10°, k-13°*.

## T ت

تَرِيق (تَائِق) : تَرِيق, *e-32°*.

تِيَه : تِيَه, *e-35°*.

## TH ث

ثَقْل : ثَقْلَيْن, *b-7°*.

## J ج

جَبَر : تَجَبَّر, *f-11°*.

جَحْد : جَحْد, *f-10°*.

جَرْد : تَجْرِيد, *f-7°*; مُجَرَّد, *h-5°*.

جَهْد : مَجْهُود, *k-1°*.

جَهْل : جَهْل, *k-5°*.

جَوْهَر : جَوْهَر, *a-8°, i-11°, k-15°*.

## H ح

حَاء : حَاء, *a-15°, j-22°*.

حَادِث (sic), *a-8°*; حَادِث, *j-9°*.

حَدَّ : حَدَّ, *i-5°, j-9°, 23°*; مُحَدِّد, *k-1°*; حَدَّد, *a-3°*; حَدَّثَيْن, *k-12°*.

نَحْرَص : e-36°.

حرف (القوس الثاني) : e-26°.

حَقّ : a-9°, d-5°, 6°, f-23° (Ana al Haqq), k-26°, i-6°, 7°, j-8°, 9°.

» حَقَائِق, e-32°, حَقِيقَة, c-11°, d-3°, 6°, k-5°, 13°.

» حَقّ ( » ) b-8°, حَقّ ( » ) b-3°, 8°, حَقِيقَة الحَقِيقَة, b-1°, 8°, d-1°.

حَكَم : g-1°.

حَد : f-1°-4°, a-7°, b-7°; مُحَمَّد, a-15°, b-7°.

حَوَار : j-4°.

حَوْل : f-2°.

حَائِر : j-5°, حَائِر, c-1°, d-2°; تَحْيِير : c-1°.

حِيط : c-1°.

حَتَّى : g-5°.

## KH خ

خَبَر : k-2°, إخبار, b-4°, c-4°; (نَظَر opp. à أَثَر), k-11° (opp. à خَبَر), k-11°.

خَوَاص : k-25°, خَوَاص : e-32°.

خُلَاص : f-16°, خُلَاصِين, e-32°.

خَلَق : b-1°, خَلِيقَة, b-1°, c-8°.

خَيْر : e-35°, f-11°, 28°.

## D د

دَال : a-15°.

تَدَبَّر : c-1°, تَدَبَّر (opp. à تَسْلِيم), f-17°.

دَرَكَ : k-2°.

$\overline{\text{دعى}}$  : دعاوى,  $e-36^{\circ}$ ,  $f-1^{\circ}$ ; دعوى,  $f-13^{\circ}$ ,  $18^{\circ}$ ,  $24^{\circ}$ .

$\overline{\text{دقى}}$  : دقيقة,  $e-32^{\circ}$ ; دقائق,  $e-32^{\circ}$ .

$\overline{\text{دل}}$  : مدلول,  $a-9^{\circ}$ ; دليل,  $a-9^{\circ}$ ,  $c-10^{\circ}$ ,  $k-21^{\circ}$ ; ادلال (?),  $b-2^{\circ}$ .

$\overline{\text{دنو}}$  : دُنُو,  $e-31^{\circ}$ ,  $32^{\circ}$ .

$\overline{\text{دير}}$  : دائرة (les trois enceintes),  $d-1^{\circ}$ ,  $e-2^{\circ}-5^{\circ}$ ,  $g-1^{\circ}-5^{\circ}$ ,  $i-13^{\circ}$ ,  $14^{\circ}$ ,  $j-1^{\circ}$ .

» » دائر,  $j-5^{\circ}$ ;  $e-31^{\circ}$  (الضبط).

$\overline{\text{دوم}}$  : ديمومة,  $k-21^{\circ}$ .

## ذ D

$\overline{\text{ذا}}$  : ذَا = ذات,  $i-9^{\circ}$ ,  $j-19^{\circ}$  (cfr.  $\overline{\text{ذوى}}$ ).

$\overline{\text{ذكر}}$  : ذِكر (opp. à فِكر),  $f-15^{\circ}$ ,  $e-18^{\circ}$ ,  $19^{\circ}$ .

$\overline{\text{ذوى}}$  : ذَا (عين الذات),  $j-9^{\circ}$ ; ذات,  $i-8^{\circ}$ ,  $j-9^{\circ}$ ,  $13^{\circ}-18^{\circ}$ ,  $k-10^{\circ}$ .

## ر R

$\overline{\text{رب}}$  : ربّانية,  $k-15^{\circ}$ ; ربّانى,  $e-3^{\circ}$ ; ارباب,  $e-38^{\circ}$ ,  $k-22^{\circ}$ .

$\overline{\text{رجع}}$  : رجوع (الى كاصل),  $d-2^{\circ}$ ,  $f-11^{\circ}$ .

$\overline{\text{رخم}}$  : رَخْم,  $f-33^{\circ}$ .

$\overline{\text{رسم}}$  : مرسومات,  $i-13^{\circ}$ ; (جسم ' اسم ' رسم),  $b-4^{\circ}$ ,  $e-36^{\circ}$ .

$\overline{\text{رفى}}$  : رَفِىّ, رَفَوَى,  $a-8^{\circ}$ .

$\overline{\text{رقص}}$  : رَقَص,  $c-1^{\circ}$ .

$\overline{\text{رمص}}$  : رميص,  $f-32^{\circ}$ .

$\overline{\text{روح}}$  : ترويح,  $c-1^{\circ}$ ; روح,  $i-11^{\circ}$ .

$\overline{\text{رود}}$  : مُرادات,  $j-11^{\circ}$ ; ارادة,  $f-11^{\circ}$ ,  $38^{\circ}$ ,  $j-11^{\circ}$ .

$\overline{\text{رين}}$  : رَيْن,  $b-7^{\circ}$ .



## Z ز

زبد : زانِد (العورة) *e-30°*.

زندق : زَنْدَقَة *e-2°*.

## S س

سبق : سوابِق *e-32°*.

سجود : سُجُود *f (passim)*,

سراج : سِرَاج *a-1°*.

سرّ : سِرّ (opp. à ضمير) *c-11°, f-7°*; اسرار *i-1°, k-1°*.

سلب : سَلَبَة *d-6°*.

سمور : مَسْمُور *j-4°*.

سمى : اِسْم و مُسَمًّى *j-14°, k-6°*; اَلْاِسْم (الآخر) *e-28°, 29°*.

سنّ : سُنن (وفرض) *k-16°*.

## SH ش

شبه : تَشْبِيه *j-9°*.

شجر : شَجَرَة *c-6°, 7°*.

شخص : شَخْص *f-14°*; اشخاص *e-32°, k-25°*.

شرق : شَارِق *k-20°*; اَشْرَقَتْ (الاسرار) *a-2°, 9°*.

شهرم : شَراهِم *f-32°*.

شدر : شَاكِر *e-20°*.

شكل : اَشْكَال *b-4°, d-4°*.

شمَل : i-12°.

شَهِد : شهد و شاهد : e-14°; شهيد, f-29°; شَهِدَة, f-35°.

شَهَق : (نيران) شهيق : c-1°.

شور : اشارة : a-9°, j-3°.

شون : شان : e-37°.

شيا : مشيئة : g-1°; شا : j-19°.

## § ص

صَبَح : b-2°.

صَحَّح : صحیح, j-8°; صَحَّحَة (الدعاوى) : f-1°.

صَدَق : صدق (Aboû Bakr), a-4°; صدق : c-1°.

صَفَى : صفاء : c-1°, e-9°, j-19°; صفوى : a-8°, c-1°.

صَلَد : اصطلاح : c-1°.

صَصَم : الصوم (الصيام) : e-22°.

صَنَعَ : صنع : k-8°; صنعة (الكلام) : e-34°.

صَوَف : صوفية : e-8°.

صَيَّر : صائر : c-11°; صائر, j-5°.

## DH ض

ضَدَّ : اضداد : f-19°.

ضَمَر : ضمير (opp. à سَرَّ), c-11°, i-2°; ضمائر, j-4°; ضمير, i-2°.

ضَمَن : ضمن : i-12°, k-1°.

## ط T

طَرَق : طَرِيقَة, e-36°; طَظْرُوق, j-4°.

طَمَس : طَمُوس, e-37°; مَطْمُوس, e-37°.

طُول : طُول (opp. à عَرْض), k-16°.

طِير : طَيَّر, d-5°, e-8°.

## ظ Z

ظَهَر : ظَاهِر (opp. à إِشَارَة), j-3°; ظَوَاهِر (opp. à بَوَاطِن), d-4°.

## ع

عَجَز : عَجِز, k-9°.

عَدَّ : مَعْدُود, k-1°; عَدَّ, j-9°; عُدَّد, j-23°; عِدَّ : عَدَّ.

عَدَن : مَعْدَن, a-2°; مَعَادِن, d-7°.

عَرَس : تَعْرِيس, f-31°; عَرُوس, e-36°.

عَرَض : مَعْرَض, e-32°; عَرَض (opp. à طُول), k-16°.

عَرَف : (مَعْرِفَة, opp. à عَارِف), k-20°-24°; عَارِف, a-5°, 13°, k-1°; عَرَفَاء, f-34°; عَارِفُون, f-28°.

» مَعْرِفَة, f-14° (identifié à « نَكْرَة ») : e-36°, k-1°-36°.

» عَرَفَان, j-24°; مَعْرُوفِين, k-7°; 13°, 18°, 24°; مَعْرُوف, k-12°; k-24°.

عَزَل : عَزَايِل, f-18°, 26° (analyse), 30°.

عَقَل : مَعْقُول, a-9°; عَقْلِي, f-10°.



عَلَقَ : علائق, b-1°, c-32°.

عَلَّ : علَّات, k-2°; نفى العَلَل, j-16°; اُعْتَلَّ, e-17°.

عِلْمٌ : معلومة, معلوم, e-3°, عالم (ربَّانيّ), g-1°, k-10°; معلومات, j-10°.

عِلْمٌ : علم, علوم, k-10°; علم الحقيقة (حَرَمِيّ), d-9°; علم, علوم, k-10°, 20°, j-19°; علم, علوم, k-10°.

عَن : عَنْ, k-3°.

عَنِ : عَنِ, i-14°, j-19°; معاني, e-36°, k-21°; معاني, e-36°, k-21°; معاني, e-36°, k-21°.

عَبَّرَ : عبَّر, j-5°.

عَيْن : عَيْن, f-1°; عَيْن, e-24°, f-1°, j-15°; عَيَان, e-37°.

## GH غ

غَبَصَ : غَبَص, f-32°.

غَرَّ : غَرَّ, j-4°.

غَمَضَ : غَمَضَ (العين عن الأيمن), b-7°.

غَوَى : غَوَى, b-8°.

غَيَّرَ : غَيَّر, f-16°.

## F ف

فَتَى : فَتَى (اسم, منزلة, بساط), f-20°-21°.

فَرَّدَ : فَرَّدَ, c-1°; فَرَّدَ, k-5°; فَرَّدَ, f-8°; فَرَّدَ, f-8°.

فَرَشَ : فَرَش, b-2°.

فَرَضَ : فَرَض, k-16°.

فَصَلَ : فَصَلَ (موصول opp. à مفصول), a-9°.

فَطْهَمَ : f-32°.

مَفْعُولَات : i-13°.

فَقَدَ : k-22°, c-1°, افتقاد, k-3°, (opp. à موجود), مفقود, فقد :

فِكْرَ : e-12°, افكار (الفهم); j-22°-24°, فِكْر (العالم, الخاص) : فِكْر.

فَلَكَ : a-1°.

فَنَى : e-9°, مقارض الفناء; b-5°, فانى :

فَهَمَ : d-7°, (الفهم); j-19°, b-1°, (افهم); k-16°, e-11°, (صورة) فَهَمَ : فهم.

» مَفْهُومَات j-17°.

فَوْزَ : b-8°, c 1°, 3°, d-1°.

فَى : h-3°.

## Q ق

قُدْرَ : g-1°, قُدْرَة; f-17°, مقادير; f-11°, 17°, تَقْدِير : قدر.

قُدْسَ : f-10°, تَقْدِيس : قدس.

قَدَمَ : k-4°, قديمان : قدم.

قَطَعَ : k-9°, مُنْقَطِع : قطع.

قَلْبَ : k-15°, قَلْب; f-5°, مقلب (القلوب) : قاب.

قَلَمَ : a-7°, قَلَم : قلم.

قَوْبَ : b-7°, e-16°, 23°, 33°, قاب قَوْسَيْن : قوب.

قَوْسَ : e-25°, القوس الثانى : قوس.

قَوْلَ : i-12°, مُقَوَّلَات; i-7°, k-15°, قال; j-19°, قال = قا : قول.

قِيَمَة; c-1° (liste) مقامات لاربعين; f 34°; (syn. de : şoufis) قوم : قوم  
e-36°.

قَيْدَ : c-1°, انقياد : قيد.

# K

$\overline{\text{ك}}$  :  $\text{ك}$  en annexion :  $\text{كَانَ}$ ,  $b-5^o$ ;  $\text{كَانَهَا}$ ,  $k-23^o$ .

$\overline{\text{كد}}$  :  $\text{مُكْدود}$ ,  $k-1^o$ .

$\overline{\text{كشف}}$  :  $\text{مُكَشَفَة}$ ,  $f-16^o$ .

$\overline{\text{كلف}}$  :  $\text{مُتَكَلِّف}$ ,  $k-13^o$ ;  $\text{كُلْفَة}$ ,  $k-25^o$ .

$\overline{\text{كلم}}$  :  $\text{كلام}$  (صفة الذات);  $a-9^o$ ;  $\text{كلام}$  (قديم, مُخَدَّث, مُقَوَّل, مَفْعُول);  $j-10^o$ .

$\overline{\text{كون}}$  :  $\text{كان}$ ,  $k-2^o$ ;  $\text{كُون}$  (de Dieu),  $j-26^o$ ;  $\text{كونين}$ ,  $b-7^o$ ,  $i-13^o$ ,  $j-24^o$ .

»  $\text{مُتَكَوِّن}$ ,  $j-6^o$ ;  $\text{مُتَلَوِّنَات}$  (opp. à  $\text{مُكَوِّنَات}$ ),  $a-8^o$ ;  $\text{اكوان}$ ,  $\text{كواین}$ ,  $j-3^o$ .

# L

$\overline{\text{لا}}$  :  $\text{لَا}$  (négatif : les cinq),  $g-3^o$ ,  $j-22^o$ .

$\overline{\text{لبس}}$  :  $\text{التَّلباس}$ ,  $f-1^o$ ;  $\text{تَلْبِيس}$ ,  $f-14^o$ .

$\overline{\text{لشي}}$  :  $\text{مُتَلَشِّى}$ ,  $b-4^o$ ,  $k-20^o$ .

$\overline{\text{لوح}}$  :  $\text{لوح}$  (محفوظ),  $e-25^o$ .

$\overline{\text{لون}}$  :  $\text{مُتَلَوِّنَات}$  (opp. à  $\text{مُكَوِّنَات}$ ),  $j-6^o$ .

# M

$\overline{\text{م}}$  :  $\text{ما اوحى}$  :  $\text{مَحَلَّ}$ ,  $a-15^o$ ; au sens de :  $\text{م}$  (mîm), au sens de :  $\text{م}$ ,  $e-27^o$ .

$\overline{\text{ما}}$  :  $\text{ما}$ ,  $i-9^o$ ,  $j-19^o$ .

$\overline{\text{مثل}}$  :  $\text{مِثْل}$ ,  $j-1^o$ .



مَرَس : f-31°.

مُصَصَّص : f-32°.

تَمَكِّين : a-1°; مَكَان : k-12°.

مَنْ : k-20°, 24° (opp. à « مَنْ بَقِيَ »), مَن رَايَ.

أَمَانِي : b-5°, e-4°, 36°.

مِيَادِين : a-16°, 17°; مِيدَان : e-37°.

مَيِّن : b-7°.

مِهَل (مِهَل, مَقَل, سُبَل) : j-12°.

## N ن

تَنْزِيَه : z (titre).

نَظَر و منظور : b-4°.

أَنْفَاس : e-20°; نَفُوس : e-37°.

نَفْي (وَإِثْبَات) : j-21°.

النُّقْطَة (الاصْلِيَّة) : d-2° (les trois points) : e-1° (معرفة) : i-14°.

نَكَرَة : e-36°, k-1°; مَنكُور : j-4°.

نَمَارِق الصَّفَائِق : e-32°.

نَامُوس : e-37°.

نَهْي (بِدَايَة opp. à), a-9°, k-2°.

النُّبُوَّة (النُّبُوَّة) : a-6°; نَاثِر : j-5°; نُور الغَيْب : a-1°.

نَاسُوت : e-37°.

## ه H

هـ : هاء, possessif (المُضَمَّر), i-2°; exclamatif f-32° (cfr. ا, d-10°).

هشـ : هاشمه, i-12°.

هضمـ : هاضمه, i-12°; هضمة روحانيّة, i-12°.

همدـ : همد, e-38°.

همـ : همّ, f-32°; همّة, a-1°, 7°.

هوـ : هو, b-5°, k-23°; فيه, e-35°; « هو هو », a-14°, j-7°, 15°.

هوسـ : تهويس, f-10°.

هيرـ : هائر, j-5°.

## و W

وترـ : وتر (القوس), e-29°.

وثقـ : وثيقة, c-11°, e-36°.

وجدـ : وجود, k-4°; مُوجود (Dieu), f-34°.

وجهـ : جهات, j-17°, 22°, k-2°, k-19°.

وحدـ : وَحِيد, k-3°, i-7°, 8°, 14°, j-7°-14°; وَاحِد, أَحَد, مُوَحَّد : وَحْد.

» (مُوَحَّد opp. à مُوَحَّد), f-6°, k-6°-10°.

وحشـ : استيحاء, k-25°.

وسواسـ : وسواس, k-25°.

وصفـ : وَاصِف, مَوْصُوف, c-9°; صِفَة, e-36°, j-9°, 10°, 18°.

وصلـ : وَصَل (opp. à انفصل), e-14°, k-1°; وَصْلَة, a-12°.

وقت : وقت, f-15°.

ونى : متوانى, b-5°.

وهم : وهه, f-34°.

Y ى

يم : نامة (opp. à نهامة), a-2°.

---





## OBSERVATIONS

---

Il est nécessaire, pour donner aux « Ṭawâsîn » leur véritable portée, de rappeler sommairement<sup>1</sup> les caractères originaux de la doctrine d'al Ḥallâj, de son « maḍhab kalâmî », — car il ne faut pas oublier qu'il est classé par l'auteur du « *fihrîst* » parmi les « motakallimoûn » :

1° Théorie de la révélation et de l'inspiration (ilhâm).

2° Théorie du « Hoûwa hoûwa » (lâhoût wa nâsoût : ḥoloûl al Roûḥ).

3° Théorie du « ṭoûl wa 'ardh » (ṣâyḥoûr wa dayhoûr).

4° Théorie de l' « amr » et de l' « irâdah » (mashîyah).

5° Tableau schématique du maḍhab des motakallimoûn Ḥal'âjîyah.

### 1° *Théorie de la révélation et de l'inspiration.*

L'orthodoxie sunnite s'est affirmé depuis longtemps qu'il n'y a pas lieu de considérer le cas de « communications » *directes et constantes* entre Dieu et l'homme. Les Prophètes eux-mêmes n'ont fait que recevoir en dépôt des textes juridiques déterminés, portant un *pacte* à faire observer aux hommes, et c'est ce pacte écrit qui est dans sa plénitude leur *lien* avec Dieu.

Moḥammad lui-même n'a pas reçu ce dépôt directement, mais par le ministère d'un ange. Dieu reste inaccessible.

1. Ils seront exposés avec les développements nécessaires dans ma thèse *La Passion d'al Ḥallâj*.

Mais il n'en était pas ainsi pour les *ṣoûfis* de l'époque d'al Hallâj ; leur école d'ascèse, formée à l'image de la tradition judéo-chrétienne, cherchait dans la prière le « contact direct » de Dieu. On attribuait alors<sup>1</sup> un mot significatif à Ja'far Ṣâdiq († 145/762) : il s'était évanoui pendant sa prière, parce que, disait-il, « à force de répéter le verset, il avait entendu Dieu le prononcer »<sup>2</sup>. Et le précepte des Sâlimîyah était que le croyant, en récitant, devait bien se pénétrer de l'idée que c'était Dieu Lui-même qui s'adressait à lui dans ces versets, et lui parlait à ce moment même<sup>3</sup>. Précepte dont al Kîlânî s'indignera<sup>4</sup>, un siècle plus tard, disant que « croire que c'est Dieu qui parle par la langue du récitant, — et que c'est Dieu que l'on écoute quand on écoute lire le Qorân, — c'est admettre le *ḥoloull* ! »<sup>5</sup>. Et à ce moment-là, les écoles mystiques dissimuleront, sous des prétextes « *ṣifatites* », protestant qu'il s'agit non pas d'atteindre ainsi Dieu tout entier, mais seulement tel et tel de ses attributs réels, telle et telle des perfections particulières de la divinité que ces versets décrivent, et dont la somme n'équivaut pas à l'essence divine<sup>6</sup>.

Mais au siècle d'al Hallâj, les mystiques musulmans n'avaient pas encore pris conscience du conflit de leurs méthodes de prière, et de l'orthodoxie sunnite. Pour eux, la

1. Al Makki († 380/990) dans le *Qout al Qoloûb*, I, 47 (cfr. I, 13).

2. « ما زلت أرى الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم »  
« يثبت جسمي لمعانية قدرته تعالى ».

3. Al Makki, *id. id.*, cfr. encore Ibn Barrajân († 536/1141) *tafsir*, in Qor. XLVIII (ms. Munich 83, f° 162<sup>b</sup>).

4. In *Ghonyah*..., I, 84.

5. La possibilité de l'incarnation de la divinité dans sa créature.

6. Cfr. le mot d'Al Gorgânî († 465/1072) in Al Ghazâlî *Al maqṣad al asnâ*, éd. 1324, p. 73 : « ان الاسماء التسعة و التسعين تصوير اوصافا للعبد »

« السالك » وهو بُعد في السلوك غير واصل



prière était bien cette « mise en contact » de l'âme tout entière avec Dieu tout entier<sup>1</sup>.

Et c'est cette méthode seule qui permet de comprendre ce que c'était alors que le « *simâ'* » (audition de récitation), — l'importance qu'ils y attachaient, — l'éclectisme avec lequel ils y écoutaient soit le Qorân, soit des traditions des divers prophètes, soit des vers mystiques ou des phrases rythmées de leur composition. Tout cela pour eux, était également *inspiré*, faisait également partie du « *tajallî* », du « rayonnement universel » de Dieu à travers toute chose vivante lorsque parlante.

C'est pour cela qu'un jour, à la Mekke, al Hallâj répondit à 'Amr al Makkî, qui le questionnait sur ce qu'il venait de composer : « Cela est comparable au Qorân »<sup>2</sup>. Ce n'était pas un sarcasme d'impiété, c'était le sentiment net de l'avoir composé dans un état extatique comparable à celui où Mo-hammad avait entendu, pensait-il, ses révélations.

Ce n'est pas symboliquement, c'est strictement qu'Aboû 'Othmân al Maghribî († 373/983) écrivait<sup>3</sup> :

« الْمَكُونَاتُ كُلُّهَا يَسْبِّحُونَ اللَّهَ بِاخْتِلَافِ اللُّغَاتِ ، وَلَكِنْ لَا يَسْمَعُ تَسْبِيحَهَا وَلَا تَفْقَهُ عَنْهَا ذَلِكَ إِلَّا الْعُلَمَاءُ الرَّبَّانِيُّونَ الَّذِينَ فَتَحَتْ أَسْمَاعُ قُلُوبِهِمْ »

« Toutes les choses créées louent Dieu, chacune en son langage; mais nul ne l'entend et ne le comprend que les maîtres, les élus du Seigneur, auxquels l'ouïe du cœur a été donnée ». Et, plus loin<sup>4</sup> :

« مَنْ صَدَقَ مَعَ اللَّهِ فِي أَحْوَالِهِ فَهُمْ عِنْدَ كُلِّ شَيْءٍ وَفَهُمْ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ »

1. Comp. al Ghazâlî, *Ihyâ...*, II, 199-200.

2. Ap. al Qoshayrî, *Risâlah*, éd. Anṣârî, IV, 121.

3. Viâ al Solamî, ap. al Baqlî, *tafsîr* in Qor. XVII, 46-47, ms. Berlin, f° 204b.

4. Id. ap. al Baqlî, in Qor. XXVII, 16, ms. Berlin, f° 278a (cfr. al Qoshayrî « *Risâlah* »).

فيكون له في أصوات الطيور و صرير الابواب علماً بعلمه و بياناً بتبينه »

« Celui qui se confie à Dieu en tout, comprend en Lui toute chose et interprète tout; — il n'est pas jusqu'aux cris des oiseaux et aux grincements des portes qui ne soient pour lui significatifs et éloquents, comme pour Dieu ».

Pour ces mystiques, l'alphabet arabe du Qorân et le texte du Qorân n'avaient pas cette « prééternelle » précellence qu'ils acquerront dans le mysticisme littéral de l'Islâm au temps d'Ibn 'Arabî. Pour eux, les lettres étaient choses créées<sup>1</sup>, le Qorân en tant que texte écrit en arabe était créé. Et ils retrouvaient dans leurs extases cet élément divin de la parole qui était pour eux le « Qorân éternel ».

Nul n'a, plus qu'al Hallâj, marqué ce sentiment dans ses écrits. Les « Ṭawâsîn », surtout, trahissent cette croyance à une « conscience *supra personnelle* du vrai » qui, servie d'une très subtile maîtrise de la langue arabe, ferait de temps en temps, parler « à la première personne », qu'il s'agisse de Moḥammad ou d'Iblîs, — et dire « Je » au nom de cet « Il » suréminent qui est le sujet par excellence de tout verbe; — toute phrase n'étant qu'une variante actuelle du témoignage éternel par quoi Dieu se plaît à s'attester Lui-même à Lui-même, — même à travers les humbles truchements qu'Il s'est créés<sup>2</sup>.

1. Cfr. textes significatifs d'al Moḥâsibî, d'Ibn 'Aṭâ, d'al Hallâj (ap. al Kalâbâdî) réunis et discutés dans mon travail. — Je résume ici, pour mémoire, la position des écoles dogmatiques du temps sur la question du « Qorân Kalâm Allah ». D'abord les deux thèses extrêmes, *mo'tazilah* et *ḥanâbilah* : la Parole de Dieu, c'est le texte littéral du Qorân : créé selon les uns, incréé selon les autres — Ibn Kirâm pose une distinction : le *Kalâm* de Dieu est incréé, — mais ce n'est là que sa puissance virtuelle de créer en sa propre essence son *qawl* — Ibn Kollâb élabore le concept qu'al Ash'arî et al Qalânîsî préciseront : celui de *Kalâm nafsî*; lui seul est *éternel* en l'essence divine (*azalî*, dit Ibn Kollâb, — *qadîm*, dit al Qalânîsî; contre al Ash'arî qui le met hors de l'essence; cfr. *Ṭawâsîn*, I, 9).

2. Cfr. théorie du « kalâm » et de l'« amour primordial » selon al Hallâj : fragment traduit par al Baqlî ap. *Shahîdyât* (fos 171a-174b : cfr. *infra*).



2° *Théorie du « Hoûwa hoûwa » (lâhoût wa nâsoût).*

Al Hallâj, tout en affirmant la transcendance de l'idée de Dieu<sup>1</sup>, n'entendait pas du tout qu'elle fût inaccessible à l'homme. Et, de la vieille tradition judéo-chrétienne conservée dans le Qorân<sup>2</sup>, et déclarant que « Dieu avait fait l'homme à son image », al Hallâj avait déduit une doctrine de la création, symétrique d'une doctrine de la « déification » : l'homme admis à s'identifier à Dieu en retrouvant en soi, par l'ascèse, la réalité de cette « image de Dieu » que Dieu y avait imprimée. Nous avons conservé plusieurs fragments hallâjiyens qui ne laissent à cet égard aucun doute. Dans le plus étendu<sup>3</sup>, al Hallâj expose ceci : antérieurement à tout, avant la création, avant sa science de la création, Dieu, dans son unité, s'entretenait avec Lui-même en un discours ineffable, contemplait en elle-même la splendeur de Son essence : et cette simplicité radicale de son admiration, de son acclamation devant elle, c'est l'Amour, « qui, dans Son essence, est l'essence de l'essence »<sup>4</sup>, au-dessus de toute modalisation en attributs. Dans son isolement parfait (infirâd), Dieu s'aime ainsi, se loue et rayonne (tajallî) par l'Amour. Et c'est ce premier rayonnement de l'Amour dans l'absolu divin qui détermina la multiplicité de Ses attributs et de Ses noms.

1. Cfr. *Tâ Sin al tanzîh* (ici, p. 63).

2. LXXXII, 8, etc. : malgré le visible danger du « tashbîh » possible. Aussi le sunnisme essaya-t-il, avec Abou Thawr al Kalbî (.../...) de prouver que dans cette tradition « على صورته » le « hâ » se rapportait à Adam, non à Dieu. Mais Ibn Hanbal rappela le hadîth « 'alâ şoukrat al Raḥmân » (*Qoût...*, I, 168) cfr. al Tirmidî (*khatam al awlîyâ*, quest. 143).

3. In al Baqlî *Shaḥîdyât* [° 171<sup>a</sup>-174<sup>b</sup>. Cfr. fragments ap. al Solamî *tafsîr*, in Qor. III, 16, ap. al Baqlî *tafsîr*, in Qor. VI, 19; et sa proposition condamnée in Ibn al Dâ'î, *tabṣîrah...* 402 : خدا در ازل موصوف است و در انکه لا ینال موصوف بود.

4. Texte d'al Hallâj.



Dieu, alors, « par son essence, dans son essence », voulut projeter hors de Lui-même pour la regarder<sup>1</sup> sa joie suprême, cet Amour dans l'« infirâd » (isolement), afin de lui parler. Alors, Il regarda dans la prééternité (azal), et y amena du néant une *image* (šoûrah), image de Lui-même, de tous Ses attributs et de tous Ses noms : Adam. Son regard divin fit de cette figure (shakhs) Son image pour toute l'éternité à venir, Il la salua, la glorifia, l'élit, et, comme Il rayonna par elle et en elle, cette figure (shakhs) créée devint « Hoûwa hoûwa », « *Lui, Lui!* »<sup>2</sup>.

Al Hallâj a résumé cela dans un tercet célèbre<sup>3</sup> (سريع) :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ \* سِرِّ سَنَا لَاهُوتِهِ الشَّاقِبِ  
ثُمَّ بَدَأَ لِخَلْقِهِ ظَاهِرًا \* فِي صُورَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ  
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ \* كَالْحَظَّةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ

« Los à (Dieu) qui a fait voir (aux anges) que Son humanité était le mystère de la gloire de Sa Divinité étincelante! Et qui, depuis, S'est montré à Sa création, sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit! Si bien que Sa création a pu L'apercevoir, — comme sous la paupière filtre un clin d'œil! ».

1. Comparer fragments d'al Hallâj sur la création d'Adam, ap. al Solamî, *tafsîr*, in Qor. V, 23; XXIII, 12; LXIV, 3; LXXXII, 8; et ses définitions, d'après Ibn Fâtik (in ms. Berlin, 3492, f. 42; recopiées in *Hall al romoûz...* d'al Maqdisî).

2. Selon les Harîrîyah Jésus dit : que Dieu, désirant contempler Sa propre clarté, créa Adam comme un miroir, où voir Jésus, qui est Sa clarté. — (Ibn Taimiyah in t. XXVI de son *tafsîr al Kawâkib*, ms. Damas, Zâhirîyah, 151).

3. Qu'Ibn Khalfî († 371/982) malgré ses sympathies pour al Hallâj, regardait comme impie (cfr. Ibn Bâkoûyeh, et al Daylamî; Bibliogr. 362-a-14°). Commentaire moniste de Dâoûd al Qaysarî († 751/1350) (in *Sharh al Foşoûls*, c. VIII, f° 263<sup>a</sup>) : la « nâsoût » de Dieu est double, c'est d'abord le *macrocosme* (l'univers, qui est éternel; mystère de la « lâhoût »), puis c'est le *microcosme* (hoûwa hoûwa = al insân al kâmil), apparu, à la manifestation (zo-hoûr) d'Adam (cfr. Bibliogr. 534-c-1°).

Le premier vers fait allusion à la scène où les anges furent appelés à reconnaître en Adam le « Hoûwa hoûwa ». Les vers suivants appliquent la théorie du « shâhid al ânî » à la personne de Jésus<sup>1</sup>. L'ensemble du tercet témoigne des essais qu'al Hallâj fit pour « naturaliser »<sup>2</sup> dans l'Islâm arabe une idée empruntée au vocabulaire théologique du christianisme syriaque<sup>3</sup>, — l'idée de deux natures en Dieu, la « Lâhoût » et la « Nâsoût ». Ces deux termes chrétiens désignent en effet les « deux natures » du Christ, Verbe Incarné<sup>4</sup>, — Sa nature divine, éternelle, — et la nature humaine qu'il assumait par l'Incarnation.

Selon al Hallâj<sup>5</sup>, suivi en cela par les Sâlimîyah, ce qui est important<sup>6</sup>, — c'est sous sa « nâsoût », sous sa « forme humaine » que Dieu viendra juger les hommes au dernier jour. Idée qui semble d'origine chrétienne, comme le singulier ḥadîth admis par al Ghazâlî<sup>7</sup> sur l'immolation de la Mort, au Jugement, sous la forme d'un *bélier tacheté*<sup>8</sup>.

Pour al Hallâj, « nâsoût » exprime bien toute la « nature humaine », corps et esprit, — où, comme il le disait, en « longueur » et en « largeur »<sup>9</sup>. La « nâsoût » de Dieu c'est le « hoûwa hoûwa » tout entier. Aussi la « nature divine » ne pouvait s'unir au composé humain que par une sorte de

1. Selon Ibn Taimiyah (critique, l. c. *suprà* : fatwâ contre les Ḥarîrîyah).

2. Le premier auteur musulman qui emploie ces deux mots de *nâsoût* (= insânîyah) et *lâhoût* (= ilâhîyah), c'est, je crois, Aboû 'Îsâ Moḥammad ibn Haroûn al Warrâq, philosophe suspect de zandaqah, — en sa *réfutation des sectes chrétiennes* (*Radd...*, conservée intégralement par Ibn 'Adî, in ms. Paris 167; cfr. Graf, *Christlich-arabisch. lit.*, 49).

3. Il en a emprunté d'autres : « malkoût, ṣayhoûr, haykal... ».

4. Cfr. l'évangile apocryphe arabe reproduit ap. *Ikhwân al Ṣafâ*, éd. Bombay, 1306, IV, 115-117 et éd. Dieterici *Abhandlungen...*, pp. 601-605).

5. Ms. Londres, 888.

6. Cfr. al Kilânî, *ghonyah...*, I, 83, et Ibn al Dâ'î, *tabṣirah...*, 391.

7. In *fayṣal al tafriqah...* éd. Caire, 1319, p. 38.

8. *Kabsh amlah*. L'Agneau de l'Apocalypse.

9. Toûl wa 'ardh.



« ḥoloûl », comparable, selon ses termes exprès au « ḥoloûl » de l'esprit humain dans le corps humain<sup>1</sup>, par une « incarnation », y « imprimant » Dieu<sup>2</sup>. La comparaison avec le « ḥoloûl » de l'esprit humain amène al Ḥallâj à désigner la « nature divine » dans cette « infusion » par le nom de « Roûḥ »<sup>3</sup>, auquel on ne peut attribuer dans ces textes sa valeur ordinaire « esprit humain, esprit angélique », — ni la valeur spéciale d'« intellect virtuel » que lui donnait alors Aboû Sa'îd al Kharrâz<sup>4</sup> en faisant du mot « roûḥ » l'équivalent du mot « 'aql » des traductions des œuvres plotiniennes. Le « roûḥ al nâṭiqah » d'al Ḥallâj est non pas l'« intellect virtuel », mais l'« intellect actif »<sup>5</sup>. — C'est une sorte de « personne divine », un interlocuteur avec lequel il engage des dialogues familiers. Les œuvres poétiques d'al Ḥallâj ne sont que des entretiens continuels de son esprit (roûḥ) avec cet Esprit divin sur leur commun amour. Aucun mystique de ce temps ne s'est montré plus familier avec son Dieu, — usant constamment du « toi et moi », du « nous », — et cela sans aucune transposition des symboles de l'amour profane<sup>6</sup>, — car il n'est pas de poésie mystique à la fois plus ardente et plus radicalement « dématérialisée »<sup>7</sup> que celle d'al Ḥallâj.

1. Cfr. ici p. 133.

2. Cfr. le shi'ite Ibn Bâboûyeh, ap. *I'tiqâddât...*, ms. Londres Add. 19.623, f° 24a. Cfr. symbole dit athanasien (Denzinger, 10<sup>e</sup> éd., § 40, p. 19).

3. Textes réunis ap. thèse.

4. C'est toute une doctrine fort importante : cfr. al Baqlî « *tafsîr* », in Qor. XVII, 87 ; et nos citations d'al Tirmidî et d'al Qaṭṭabî, *infra*.

5. On dirait, en sanscrit ; non pas la « bôdhî », mais le « purusha » (cfr. Patanjâlî *Yoga-Sutra*, p. 38 de la trad. angl. M. N. Dvivedi, Bombay, 1890 — comparer avec l'autre récénsion, traduite en arabe par Al Biroûnî, publ. partiellement dans son *tārîkh al Hind*, et dont une rédaction *complète* figure sur les marges du ms. Kōprülû 1589).

6. Comme dans les robâ'iyât d'Ibn Abî al Khayr († 440/1048, éd. Ethé), ou dans les qaṣîdahs d'Ibn al Fâridh.

7. « Les âmes amoureuses quittent tous leurs biens, pour suivre l'Amour toutes nuës », disait en son naïf langage, Jean de Saint-Samson († 1636, in *Maximes...*, Paris, 1651, p. 230).



Voici quelques passages de ses œuvres<sup>1</sup> sur l'amour commun de ces deux « roûh », — sur le « holoûl » du « Roûh » divin dans le « roûh » humain, — exactement parallèles d'autres sur l'union du « lâhoût » et du « nâsoût » :

I (خَفِيفٌ)\*

انت بين الشغاف والقلب تجري \* مثل جزء الدموع من أجفان  
و تحلّ الضمير جوف فوادي \* كحلول الأرواح في الأبدان  
ليس من ساكن تحرك إلا انت \* حرّكته خفي المكان  
يا هلالاً بدا لأربع عشر \* لثمان وأربع و اثنتان\*

« Tu es là, entre les parois du cœur et le cœur, — Tu T'y glisses en coulant, comme les larmes sous les paupières ! Et Tu infonds la conscience au fond de mon cœur, — comme les esprits s'infondent dans les corps ! Ah ! rien d'immobile ne se meut sans que Toi, Tu ne l'émeuves par un ressort secret. O croissant de Lune<sup>5</sup>, Tu m'apparais aussi bien le quatorze du mois<sup>6</sup>, que le huit, le quatre et le deux ! ».

1. Poétiques, — car la mention de cette doctrine condamnée est rare dans les fragments en prose que nous avons conservés de lui; (cfr. in al Solamî, *tafsîr*, in Qor. XXX, 45. — cfr. la « lettre à Ibn 'Atâ » (ap. al Kharkoûshî; et al Sha'râwî, *ṭabaqât*..., I, 108).

2. Isnâd d'Ibn Fâtik in al Solamî *ṭabaqât*, — d'al Za'barânî, in *Akhbâr al Hallâj*, — et d'al Daqqâq in al Harawî *ṭabaqât* (cfr. Jâmi, *l. c.*, éd. Lees, 174).

3. Distinction du « qalb » et du « fouwâd » : ap. al Makki, *Qoût al Qoloub*, I, 113-120. Le « dhamîr », c'est le « Hoûwa ».

4. Lârî (glose des *nafahât* de Jâmi, ms. Paris, persan 227, p. 89) excuse cette licence poétique en supposant qu'avant « ithnatân » on sous entend « ba'da ḡalika ».

5. L'image du croissant de lune figure dans un autre fragment, en prose qu'al Solamî nous a conservé (ap. *tafsîr*, in Qor. II, 109) et qui est bien remarquable : on voit, dit-il, le croissant de lune de partout; mais si nous enlevons tout ce qui en sépare notre œil, c'est Lui qui regarde (par notre œil), ce n'est plus Lui qui est regardé. « وإذا ارتفعت الرسوم صار ناظراً » « ولا منظوراً ».

6. Où la Lune est pleine.

II (رمل)<sup>1</sup>

« أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا \* نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا  
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَكَ \* وَ إِذَا أَبْصَرْتَكَ أَبْصَرْتَنَا »

« Je suis (devenu) Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi! Nous sommes *deux* esprits, infondus en *un* seul corps! Me voir, c'est Le voir! Le voir, c'est *nous* voir! ».

III<sup>2</sup>

« عِلْمُ النُّبُوَّةِ مِصْبَاحٌ مِنَ النُّورِ \* مَعَانِ الْوَحْيِ فِي مِشْكَاةِ مَاسُورٍ  
فَاللَّهُ يَنْفُخُ الرُّوحَ فِي جِلْدِي لِخَاطِرٍ وَيَنْفُخُ اسْرَافِيلُ فِي الصُّورِ  
إِذَا تَجَلَّى لِرُوحِي أَنْ يُكَلِّمَنِي رَأَيْتُ فِي فَيْيَبَتِي مُوسَى عَلَى الطُّورِ »

« La science de la Prophétie est comme la *lampe* de la lumière divine, — tandis que le sens caché de la Révélation reste dans son *enfeu*<sup>3</sup>. Mais voici Dieu qui insuffle dans ma peau l'Esprit, pour m'avertir, — comme Isrâfil soufflera dans la Trompette du Jugement! Quand Il rayonne ainsi dans mon esprit pour me parler, — je vois, dans mon ravissement, Moïse sur le Sinaï! ».

IV (رمل)<sup>4</sup>

« مُزِجَتْ رُوحُكَ فِي رُوحِي كَمَا \* تَمْزِجُ الْخُمْرَةَ بِالْمَاءِ الزُّلَالِ  
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي \* فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ »

1. Ces vers si connus sont attribués formellement à al Hallâj, par al Baqlî, ap. *tafsîr*, in Qor. V, 59. Selon Ibn al Dobaythî († 637/1239, in *Dayl Tarîkh Baghdad*) et Waṭwâṭ (cfr. Bibliogr. 422-a-1°, 503-a-20°), ils faisaient partie d'une pièce d'al Hallâj se composant de cinq vers.

2. Selon ms. Londres 888, f° 336a; cfr. ms. Solaymānīyah 1028, XXV, f. 9.

3. Cfr. Qor. XXIV, 35. Le « *nafkh al Roûḥ* » est précisément la caractéristique de la mystique *chrétienne*, dans le tableau des différentes mystiques que dressent les *Ikhwān al Ṣafâ* (éd. Bombay, 1306, IV, p. 107-108; cfr. Dieterici, *l. c.*, p. 595).

4. D'après le théologien ash'arite Aboû Hâtim al Ṭabarî († 440/1048). *suī* en donne deux révisions (in al Khaṭīb).

« Ton Esprit s'est emmêlé à mon esprit, comme le vin qu'on mélange d'eau pure<sup>1</sup>! Aussi, une chose Te touche-t-elle? elle me touche! voici que « toi » c'est « moi », en tout! »

« دَخَلْتُ بِنَاسُوتِي لَدَيْكَ عَلَى الْخَلْقِ \* »<sup>2</sup> (طويل) v

و « لَوْلَاكَ » لَاهُوتٍ خَرَجْتُ مِنَ الصِّدْقِ ... »

« J'ai introduit mon Humanité devant Toi, en ce monde, — tandis que Tu faisais surgir le « Lawlâka »<sup>3</sup> de la Divinité<sup>4</sup> hors de l'abîme de la sincérité ... ».

Qu'était-ce que ce « roûh » divin, la seconde personne de ces dialogues? La polémique contre le « holoûlisme » d'al Hallâj revêtit deux formes. Les uns y virent une influence chrétienne<sup>5</sup>, — les autres une croyance à l'éternité de l'Esprit, conçu comme « l'unité numérique de l'intellect humain », — idée empruntée soit à la philosophie grecque soit à la philosophie hindoue, — destructrice en tout cas de l'unité de Dieu selon l'Islâm. C'est cette seconde théorie que formule al Bîroûnî, en disant que certains soufis croient à la

1. Le mot veut dire aussi « eau de Jouvence ». C'est la doctrine de l'« im-tizâj ».

2. D'après ms. Londres 888, f° 340<sup>a</sup>.

3. Allusion au ḥadîth célèbre : « لَوْلَاكَ كَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاقَ » : « C'est à cause de toi seulement (Dieu s'adresse au Prophète) que j'ai créé les cieux! » (cfr. la revue *Al Mandr*, XI, 827).

4. C'est-à-dire : tu viens unir à mon Humanité cette essence nécessaire de la prescience qui est divine; ms. : لَاهُوتِيَّة.

5. Dans une analyse très précise du « madhab » d'al Hallâj par al Balkhî († 324/932), in al Isṭakhṛî (*Bibl. Geogr. Arab.*, t. I, pp. 148-149), voici la doctrine qui lui est attribuée : مِنْ هَدَّبَ فِي الطَّاعَةِ جِسْمَهُ ..... وَ مَلَكَ نَفْسَهُ :

... ارْتَقَى بِهِ إِلَى مَقَامِ الْمُقَرَّبِينَ ... فَإِنَّا لَمْ يَبْقَ فِيهِ مِنَ الْبَشَرِيَّةِ نَصِيبٌ ،  
حَلَّ فِيهِ رُوحُ اللَّهِ الَّذِي كَانَ مِنْهُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ ... وَ إِنَّ فِعْلَهُ حِينَئِذٍ  
« فَعَلَ اللَّهُ ... »



coexistence de deux « roûh » l'un créé, l'autre incréé, chez le mystique arrivé à la Sagesse<sup>1</sup> :

« و الى مثل ذلك اشارات الصوفية في العارف اذا وصل الى مقام المعرفة فانهم يزعمون انه يحصل له روحان ، قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، واخرى بشرية للتغير والتكوين »

La polémique sur le véritable caractère de l'Esprit hallâjiyen, — la « masâlat al roûh » comme on l'appela, fut avivée durant tout le quatrième siècle de l'hégire par les essais de fusion entre la métaphysique grecque de l'*'aql* (raison), — et la mystique expérimentale du roûh (esprit)<sup>2</sup>.

Nous en trouvons un écho dans al Solamî<sup>3</sup> qui nous rap-

1. *Târîkh al Hind*, texte, p. 34, trad. Sachau, 1910, I, 69; al Bîroûnî compare cette doctrine à celle de Patanjâlî en son *Yoga Sûtra*. Al Bîroûnî était très informé du soufisme, et p. 43 — (texte, trad. I, 87-88), — il donne, à côté de sentences du Shiblî et du Bisṭâmî une sentence anonyme sur l'« is-hârah » qui figure sous le nom d'ibn Manṣoûr = al Ḥallâj, ap. al Solamî *tafsîr*, in Qor. III, 16, et ap. al Baqlî *tafsîr*, même verset. — Il ne faut pas confondre cette théorie des deux « roûh » avec le vieux dualisme sémitique (et jacobite) de l'âme sensuelle (*nafs*) et de l'esprit (*roûh*), adopté généralement par l'islâm.

2. Les théologiens orthodoxes n'envisagent plus, à l'époque classique, sous le nom de « roûh », que l'esprit créé de l'homme, pensant avec al Ash'arî, qu'il meurt et ressuscite avec le corps, ou, avec les Kirâmîyah, Salimîyah et Imâmîyah, — qu'il est immortel dès sa création (Ibn al Dâ'î, *tabṣîrah*..., 391, 433). Mais au début le terme « roûh » est plus vague et tend parfois à s'appliquer à Dieu. Ibn Ḥanbal ne tranche pas la question : « quiconque dit que le roûh est *makhluq*, est un hérétique, — et quiconque le dit *qadîm*, est un infidèle » (id., *l. c.*, p. 433). Les soufis sont partagés; Aboû Bakr al Wasitî (+ 320/932) dit que le roûh est la première des créatures en dignité (cfr. Yâfi'î, *Nashr*..., ms. Caire, f° 43<sup>a</sup>), mais al Ghazâlî semble le dire incréé, puisque « qâyim bi (al) dât » (« *masâyil okhrawîyah* », in Ibn al Dâ'î, *l. c.*, p. 399).

3. In *târîkh al ṣoufîyah*, extrait ap. al Khaṭîb (cfr. 250-a-35°). Cfr. le chapitre « fî masâlat al roûh » qui suit immédiatement la réfutation du « ḥolûlî » hallâjiyen Fâris-ibn-ʿIsâ, dans le *Kashf al Mahjûb* d'al Hojwîrî (éd. Nicholson 260-264).

porte que son maître, le ḥallâjiyen al Naṣrābādī († 372/982), eut à défendre à ce sujet ' la mémoire d'al Ḥallāj :

سمعت ابرهيم بن محمد النصراباذي و عوتب في شيء حكى عنه يعني  
عن الحلاج في الروح فقال ان عائبه « ان كان بعد النبين و الصديقين  
موجد فهو الحلاج ! »

Il paraît impossible de réduire ce « Roûḥ » ḥallâjiyen à l'entendement, à la capacité de comprendre, à l'« intellectus possibilis », selon la vieille théorie grecque prêtée à Aristote par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodisias : d'où l'averroïsme, concluera, après Ibn Sînâ, ses thèses : qu'il n'y a numériquement qu'une seule intelligence (intellect virtuel) pour tous les hommes<sup>2</sup>, — qu'en elle seule les âmes survivent, — sans immortalité personnelle, — dans la pérennité impersonnelle du panthéisme idéaliste.

Dans le « Roûḥ » d'al Ḥallāj, il faut voir l'« intellectus agens », — celle chose qui produit l'« allumage » de la connaissance dans l'âme, au moyen d'une image spirituelle qui y flambe<sup>3</sup>, — allumage qui s'appelle la conscience; l'état de conscience étant le premier stade des stations (mawâjîd) de l'extase (wajd)<sup>4</sup>, — où l'on trouve la Vérité, non pas une simple vérité rationnelle, — mais Dieu, « cette suprême vérité subsistante qui n'est la vérité de rien... »<sup>5</sup>.

1. C'est seulement le théologien ash'arite Aboû Ishâq al Isfarâyîni qui lui fit admettre que le « roûḥ » est créé (Yâfi', *Nashr...*, ms. Caïre, f° 43a).

2. voir d'Anaxagore. Cfr. Naẓẓâm (*farq*, 119) et Ibn 'Arabî (*ṣolouḥât...* III, 210).

3. « تَتَشَّى لَهيبًا بين تلك السرائر », « qui s'avive en flambant dans le subliminal » (al Ḥallāj, in al Solamî *ṭabaqât*).

4. « مُوَاجِدٌ حَقٌّ أَوْجَدَ الْحَقَّ كُلَّهَا » (même passage, cfr. Bibliogr. 470-a-24°).

5. Cette formule, exactement antithétique de celle d'Ibn 'Arabî (cfr. ici p. 183), est celle de S. Anselme (*De veritate*).



Et c'est cet « Al Haqq » qu'al Hallâj célébrait dans les vers suivants, qu'Ibn Khafîf († 371/982) considérait comme la quintessence de sa doctrine sur l'union divine<sup>1</sup> : (خفيف)

وَحَدَّنِي وَاحِدِي تَوْحِيدِ صِدْقٍ \* مَا إِلَيْهِ مِنَ الْمَسَالِكِ طُرُقُ  
هُوَ الْحَقُّ وَالْحَقُّ لِلْحَقِّ حَقٌّ \* وَالْبِسُ مَلْبَسَ الْحَقَائِقِ حَقٌّ  
قَدْ تَجَلَّتْ طَوَالِعُ الزُّهْرَاتِ \* يَتَشَعَّشَعَنَّ مِنْ لَوَائِعِ بَرَقِ

« C'est mon Unique qui m'a unifié, par Son propre « tawhîd »<sup>2</sup>, car aucune route n'est la voie qui mène à Lui ! Il est le Vrai Dieu, et le Vrai Dieu est vérité pour la vérité, aussi celui qui s'est vêtu des vêtements des vérités devient, lui aussi, la Vérité ! Voici que déjà rayonnent Ses irradiations éclatantes, — et la foudre scintille<sup>3</sup>, avec des flamboiements ! »

La doctrine de la « lâhoût » et « nâsoût », qui paraît avoir été propre à al Hallâj, se ressentait trop de ses origines chrétiennes<sup>4</sup> pour pouvoir prendre racine dans le mysticisme musulman. En dehors de ses disciples directs, elle n'a peut-être été adoptée que par les Sâlimîyah, car leur théorie, stigmatisée par al Kilânî<sup>5</sup> que « Dieu apparaîtra au jour du Jugement sous une forme humaine (fi şoûratî adamiyî, mo-

1. Ap. al Harawî *ṭabaqât*... (cfr. Bibliogr. 1059-a-13°), qui en donne deux révisions; la seconde, d'après Aboû 'Alî al Daqqâq († 405/1014) ne diffère de la première, celle d'Ibn Khafîf, que par les deux premiers mots « حَضَّصَنِي سَيِّدِي » : « Mon Seigneur m'a fait paraître, au grand jour... » (cfr. Qor. XII, 51).

2. Le « tawhîd » du « ṣidq », c'est le « tawhîd » de l'« abîme de la sincérité », le « tawhîd » tel que la Divinité même le conçoit (Qor. LIV, 55).

3. Sur la *noûr sha'sha'dnî* d'al Hallâj, critiquée au procès de 301/913, comp. les Noşayrîs (ms. Paris 1450, 13°) et les Druses (*noqat*, 82) : cf. Dozy, *Suppl.*, s. v.

4. C'est l'objection d'Omar al Sohrawardî († 632/1234) ap. 'Awḍarîf... IV, 273.

5. 1<sup>re</sup> proposition condamnée, ap. Ghonyah..., I, 83.



ḥammadiyī...) » pour juger les hommes, correspond bien à ce mot d'al Hallāj que « c'est la *nāsoūt* de Dieu qui donne aux jugements leur forme (الاحكام مُحْكَمَةٌ بِنَاسُوتِيَّتِهِ), de même que c'est sur Sa *lāhoūt* que les masses s'appuient, atome par atome, pour subsister (الهيكل قائمة على ذرّة بلاهوتِيَّتِهِ) »<sup>1</sup>.

Puis ces deux mots disparaissent<sup>2</sup>, deux siècles durant, du vocabulaire ṣoûfī, tandis que les admirateurs d'al Hallāj, soucieux d'échapper à l'excommunication toujours en vigueur contre l'interprétation « *holoût* » de sa doctrine, s'efforçaient de donner des explications rassurantes de son œuvre<sup>3</sup>.

Les mots, « *lāhoūt* » et « *nāsoūt* », ne reparaissent qu'au début de notre XIII<sup>e</sup> siècle, dans les œuvres d'Ibn al Fāridh († 632/1234) et d'Ibn 'Arabī († 638/1240). Mais combien leur sens s'est transformé! (طويل)

« وَلَمْ أَلَّ بِاللَّاهُوتِ عَنْ حُكْمِ مَظْهَرِيْ ، وَلَمْ أَنْسَ بِالنَّاسُوتِ مَظْهَرَ حِكْمَتِيْ »

dit Ibn al Fāridh<sup>4</sup> : « Je n'omets pas, dans la « *lāhoūt* », ma forme corporelle soumise à la Loi (toute *humaine*)! Et je n'oublie pas, dans la « *nāsoūt* », le lieu (= mon cœur) où surgit ma Sagesse (toute *divine*) ». C'est-à-dire : il suffit que je change de point de vue pour m'apercevoir, ici que je suis « tout Dieu », et là « tout l'homme »<sup>5</sup>. « Nature divine » et « nature humaine » ne sont plus ici que les deux aspects symétriques d'un même monisme *à priori*, les deux faces éternelles d'une seule et même réalité absolue ; suivant la méthode favorite des ṣoûfis postérieurs pour résoudre les antinomies, les

1. In Ms. Londres 888 f° 339<sup>a</sup>.

2. Sauf chez les Noṣayrīs (ms. Paris 1450, 52<sup>b</sup>) et les Druses (*noqaṭ*, 84, 92).

3. Aboû Ja'far al Ṣaydalānī, par exemple, in Hojwiri *Kashf al mahjoub*.

4. *Naẓm al soloûk*, vers 455 : selon le commentaire d'al Nâbolosī, *Kashf al sirr al ghāmīdh*.

5. Cfr. son autre vers, ap. *Naẓm al soloûk*, v. 387 : « فَلَوْ بَسَطْتُ « جِسْمِي رَأَتْ كُلُّ جَوْهَرٍ بِهِ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ كُلُّ مَحَبَّةٍ ».

deux notions opposées ont été identifiées. Il n'y a plus, comme chez al Hallâj, cette « différence de niveau » initiale qui engendre l'énergie, cette « différence de potentiel aux bornes » qui détermine le courant, entre le Créateur (al Haqq) et son image, le « Hoûwa, hoûwa » qui Le répercute. Il n'y a plus que deux termes immobiles, identiques, interchangeables par convention. Selon Ibn 'Arabî, l'homme est « nécessaire » à Dieu de la même manière et tout autant que Dieu est « nécessaire » à l'homme, car l'un témoigne l'autre, et réciproquement<sup>1</sup>. Il suffit d'ailleurs de renvoyer à la critique de l'« Ana al Haqq » hallâjiyen par Ibn 'Arabî<sup>2</sup> pour les exemples de cette théorie. La « lâhoût » devient chez Ibn 'Arabî l'aspect constant, permanent, inmarcescible, spirituel dans le grand tout, tandis que la « nâsoût » en est l'aspect variable, instable, renaissant et matériel. Aussi l'école d'Ibn 'Arabî apporte-t-elle des corrections bien significatives à certaines phrases d'al Hallâj. Là où il avait écrit, exprimant à Dieu qu'il se sentait devenir le « Hoûwa hoûwa » : « هَوِيَّةٌ لَكَ فِي نَاسُوتِي » « c'est Ton « moi » que voici, dans mon Humanité ! »<sup>3</sup> l'école d'Ibn 'Arabî corrige : « ... فِي لَاهُوتِي », « dans ma Divinité ! »<sup>4</sup>.

Quant au nom même « Hoûwa, hoûwa », du concept hallâjiyen, il fut graduellement supplanté, sous l'influence d'idées étrangères<sup>5</sup> sur l'univers « macrocosme » et l'homme « microcosme », par le nom d'« *Insân Kâmil* », l'« Insân Qadîm » manichéen<sup>6</sup>, l'« Adam Qadmôn » de la Qabale,

1. Théorie du « shâhid » et « mashhoûd ».

2. Cfr. infra, p. 184.

3. Ap. ms. Londres 888, f° 339<sup>b</sup>.

4. Ap. ms. turc Wien Cat. III, p. 508, n° 4, f° 13<sup>a</sup>. Ce n'est pas un lapsus, car ce ms. contient plusieurs autres pièces d'al Hallâj, déformées dans le même esprit.

5. Dualité de la « nâsoût » de Dieu : l'« *insân al Kabîr* » (l'Univers) et l'« *insân al Kâmil* » (microcosme).

6. Cfr. Friedländer *The Heterodoxies of the Shiites...*, II, 104.



« Homme Parfait, Type d'humanité supérieure ». Le mot apparaît au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle chez Ibn 'Arabî<sup>1</sup>, chez Sa'd al Dîn al Hamawî<sup>2</sup>, et devient classique après la publication du traité d'Abd. al Karîm al Jîlî († ap. 826/1423) qui le prend pour titre. Dans le vocabulaire du soufisme moderne, on pourrait dire : que le « Tâsîn al Sirâj », publié ici, a pour sujet. Moḥammad, *en tant qu'* « insân Kâmil ».

### 3<sup>e</sup> Théorie du « toûl wa 'ardh » (*sayhoûr et dayhoûr*).

« Toûl » signifie « longueur », « 'ardh » signifie « largeur ». Selon al Ḥallâj ici même (cfr. *h*-16<sup>e</sup>), — notre entendement a deux dimensions (extension, et compréhension) ; — le plan de sa « représentation du monde » (*Weltanschauung*) a deux dimensions, — car le principe de contradiction n'est autre que la constatation de la nécessité, pour la raison, de procéder par dichotomies. Al Ḥallâj ajoute, en passant rapidement sur cet énoncé de doctrines qu'il avait développées ailleurs, que cette dualité du plan de notre entendement correspond dans la réalité à la dualité du monde créé, monde spirituel, monde matériel ; — à la dualité aussi du domaine moral, — devoir religieux théorique (*fardh*), — et intention individuelle pratique (*sonan*).

La théorie ḥallâjiyenne des « sayhoûr » et « dayhoûr » se rattache, comme le dit Ibn 'Arabî, à cette dualité du monde créé ; le titre de l'ouvrage où al Ḥallâj l'exposait<sup>3</sup>, *Kitâb al*

1. In *Foṣoûṣ al hikam*, éd. Bâli Khalîfah, impr. 1891, pp. 258-259.

2. In *'Oloûm al ḥaqdyq*, ap. *Majmou'at al rasâyl*, éd. Kordî, Caire, 1328, pp. 494, 495.

3. Cet ouvrage, cité par al Qoshayrî (« *Risâlah* », éd. Anṣârî, III, 181) est bien d'al Ḥallâj, comme l'atteste formellement Al Sibṭ Ibn al Jawzî dans sa biographie d'al Solamî, où il analyse ce passage d'al Qoshayrî (in « *Mirât al zamân* », sub anno 412/1021) ; et c'est par un visible lapsus qu'al Anṣârî, commentant al Qoshayrî, a supposé que c'était une œuvre d'al Solamî (l. c.). Cfr. Ibn 'Arabî, *Fotoûḥât...*, IV, 367.



*ṣayhoûr*, *fi naqdh al dayhoûr*, signifie littéralement « Livre du Cône d'Ombre où s'éclipse la Lune<sup>1</sup>, sur la destruction des durées »; il visait sans doute la doctrine hellénisante de l'éternité du monde<sup>2</sup>.

Le fait qu'un philosophe mystique ait ainsi affirmé au iv<sup>e</sup> siècle de l'hégire la « dualité » du monde (spirituel et matériel), parfaitement étrangère au primitif Islâm<sup>3</sup>, est déjà très remarquable<sup>4</sup>.

Faut-il supposer de plus, avec Ibn 'Arabî, dans la page très belle où il fait d'al Hallâj un si magnifique éloge, que cette théorie du « *ṭoûl wa 'ardh* » correspond exactement, chez lui, à la théorie grecque islamisée par les traducteurs des néoplatoniciens, celle du dualisme apparent de l'*'âlam al amr* (= *'âlam al ghayb* = *'âlam al arwâḥ*) et de l'*'âlam al khalq* (= *'âlam al shahhâdah* = *'âlam al ajsâm*)<sup>5</sup>, ces deux aspects symétriques d'un même monisme panthéiste fondamental? Le « *ṭoûl* » d'al Hallâj comprend-il dans le « monde spirituel » l'action divine, et l'Esprit increé, en même temps que les esprits créés<sup>6</sup>? Ibn 'Arabî, moniste, n'en doute pas<sup>7</sup> :

1. « *Sâhoûr*, *ṣayhoûr* » est un mot syriaque (cfr. *Lisân al 'Arab*, s. v. *صهر*, 143, et *سهر* 50-51).

2. Et peut-être Ibn al Rawandî. Hâjj Khalîfah (*sallam al woṣoûl*.. ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1887, n° 94<sup>a</sup>) le décrit ainsi à propos des œuvres d'al Hallâj : « *وله المصنفات البديعة في علم الحروف و الطلسمات و السيميا و الكيميا منها كتاب الصيهور في نقض الدهور* ».

3. Hâdîth sur les « *arwâḥ* », « esprits », « semblables aux hommes, mangeant, marchant... » (selon Ibn 'Abbâs, Mojâhid..., ap. al Baqlî, *tafsîr* in *Qor.* XVII, 87).

4. Ce n'est que plus tard que l'ash'arisme, faisant sienne la doctrine des « *Roûḥâniyya* », distinguera formellement le « *'âlam roûḥânî* » du « *'âlam jismânî* » (cfr. Shahrastânî, éd. Caire..., II, 94 seq. 104, 106).

5. Al Fârâbî *Foṣoûṣ fi al ḥikmah*, éd. Dieterici, p. 71.

6. En ce cas, « *ṭoûl* » serait chez al Hallâj l'équivalent de « *lâhoût* », et « *'ardh* » de « *nâsoût* ». Mais nous voyons, par les *Tawâsîn* elles-mêmes, qu'il n'en est rien; la Divinité ou « *lâhoût* », c'est cette « *ma'rîfah* » qui ne comporte, nous dit-il, ni « *ṭoûl* », ni « *'ardh* ». De plus, al Hallâj parlant de l'action des « *ḥoroûf* » (lettres) parle de leur « *ṭoûl* » (cfr. Ibn 'Arabî,

[و من ذلك] سرّ النافلة و الفرض ، في تَعَلُّقِ الْعِلْمِ بِالطَّوْلِ و الْعَرْضِ ،  
 مَنْ كَانَ عِلَّتَهُ عَيْسَى فَلَا يَوْسَى ، فَإِنَّهُ الْخَالِقُ الْمَحْيَى ، و الْمَخْلُوقُ الَّذِي  
 يَحْيِي ، « عَرْضُ » الْعَالَمِ فِي طَبِيعَتِهِ ، و « طَوْلُهُ » فِي رُوحِهِ و شَرِيعَتِهِ ،  
 وَ هَذَا النُّورُ مِنَ « الصِّيْهُورِ و الدِّيْهُورِ » ، الْمَنْسُوبِ إِلَى الْحَسَنِ بْنِ مَنْصُورٍ ،  
 لَمْ أَرِ مُتَّحِدًا رَتَقَ و فَتَقَ ، و بِرَبِّهِ نَطَقَ ، و « أَقْسَمَ بِالشَّفَقِ » ، وَ اللَّيْلِ و مَا  
 وَسَقَ ، وَ الْقَمَرَ إِذَا اتَّسَقَ ، وَ رَكِبَ « طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ » ، مِثْلُهُ فَإِنَّهُ نُورٌ فِي  
 غَسَقٍ ، مَنْزِلَةُ الْحَقِّ لَدَيْهِ مَنْزِلَةُ مُوسَى مِنَ التَّابُوتِ ، وَ لِذَلِكَ كَانَ يَقُولُ  
 « بِالْأَهْوَتْ و النَّاسُوتِ » وَ آيِنٌ هُوَ مِمَّنْ يَقُولُ « الْعَيْنُ وَاحِدَةٌ » وَ يَجِيلُ  
 الصِّفَةَ الزَّائِدَةَ ، وَ آيِنٌ فَارَانٌ مِنَ الطُّورِ ، وَ آيِنٌ النَّارُ مِنَ النُّورِ ، « الْعَرْضُ »  
 مَحْدُودٌ وَ « الطَّوْلُ » ظِلٌّ مَمْدُودٌ ، وَ الْفَرْضُ وَ النُّفْلُ شَاهِدٌ وَ مَشْهُودٌ ، ... »

« Mystère de la distinction des œuvres en « œuvres surérogatoires » et « œuvres d'obligation » : c'est une conséquence du fait que la science discursive est liée à priori à deux dimensions, « longueur » et « largeur ». Ah! celui dont Jésus est la maladie ne saurait guérir<sup>1</sup>, car Jésus est à la fois le Créateur qui ressuscite et la créature qui est ressuscitée<sup>2</sup>.

*Fotoûhdt...*, I, 188); le « toûl » est bien chez lui un terme visant le monde créé, puisque pour lui, les lettres sont créées. Mais il est naturel qu'Ibn 'Arabî, partisan des « lettres incréées », s'y soit trompé.

7. *Fotoûhdt...*, éd. princeps, IV, 367 : ce passage est une note explicative du chap. XX, qui figure au tome I, p. 188.

1. Allitération sur « عَيْسَى » et « يَوْسَى », et jeu de mots sur « عِلَّةٌ » qui signifie à la fois « cause » et « maladie ».

2. Jésus est en Islâm le type du médecin omnipotent, et Ibn 'Arabî en fait l'homme-type de sa théorie moniste, dont le double aspect, divin et humain, dérive simplement de la dichotomie qu'une nécessité *a priori* de notre procédé du raisonnement impose pour toute définition. Dans ses *Ḥuṣūṣ al ḥikam*, Ibn 'Arabî expose en détail cette théorie en prenant Jésus pour type, éd. 1891, p. 254-255.



La « largeur » de l'univers c'est sa nature (matérielle), sa « longueur », c'est son Esprit et sa Loi. Voilà la Lumière révélatrice de la doctrine des « cônes d'ombre » et des « périodes séculaires »<sup>1</sup> que nous devons à al Ḥosayn-ibn-Manṣūr. Certes, je ne sache pas de croyant unitaire<sup>2</sup> qui ait su « coudre et découdre »<sup>3</sup> en parlant de son Seigneur, discerner le crépuscule, la nuit et ce qu'elle embrasse, et la lune quand elle est cachée, puis classer l'une après l'autre ces données complémentaires, aussi bien que lui ! Il fut une lumière dans la nuit qui grandissait, — Dieu se tenait en lui, — comme Moïse dans le berceau d'osier<sup>4</sup>. C'est pourquoi al Ḥosayn-ibn-Manṣūr parla de « lâhoût » et de « nâsoût », sans se rapprocher un seul instant de ceux qui disent « l'essence est unique », et escamotent l'attribut surajouté<sup>5</sup>. Certes non ! Le mont Fârân<sup>6</sup> n'est pas le Sinaï ! Et le foyer n'est pas la lueur ! La « largeur » (du monde) est limitée, tandis que sa « longueur » est l'ombre qui l'obombre, l'œuvre spontanée et l'œuvre d'obligation<sup>7</sup> sont unies dans le même rapport nécessaire que [l'homme] qui témoigne, et [Dieu] qui est témoigné !<sup>8</sup> ». En réalité cet « Ḥosayn ibn Manṣūr » moniste qu'Ibn 'Arabî célèbre ici est bien différent du Ḥallâj tel que nous le présentent ses œuvres authentiques. Ibn 'Arabî, cette fois

1. Cfr. p. 142.

2. Entendez ici « moniste ».

3. Le « jam' » et la « tafriqah » sont cfr. Qor. LXXXIV, 16-19; et aussi le « *Kalâm min Allah sabâq min qabl an fataq wa rataq* », 282<sup>e</sup> titre dans la liste des œuvres d'Ibn 'Arabî (ap. Ṭâhir beg, *tarjamah ḥâl wa fadhâyl Shaykh Akbar*, 2<sup>e</sup> éd., Stamboul, 1329).

4. *lâboût*; comp. *Foṣoṣ*... 391.

5. C'est-à-dire l'univers, « nâsoût » de Dieu selon Ibn 'Arabî, ensemble des attributs divins : « lieu où réside » l'Esprit omniprésent (*Foṣoṣ*..., 251).

6. Le mont de la révélation moḥammadienne intégrale : opposé à celui de la révélation mosaïque.

7. « Fardh » et « nafal ».

8. « Shâhid » et « mashhoûd », deux termes que la nécessité logique qui les unit rend parfaitement symétriques, égaux, identiques, selon Ibn 'Arabî.



comme toujours, a « repensé » énergiquement la théorie qu'il avait analysée.

#### 4° *Théorie de l'amr et de l'irâdah*<sup>1</sup>.

Al Hallâj part ici des données de l'expérimentation mystique directe pour résoudre le dilemme si souvent dénoncé de la Providence et de la Prédestination, le conflit si souvent souligné du *bien* que Dieu nous *ordonne* de faire (précepte), et du *mal* qu'il *prévoit* que nous ferons (décret). Au lieu de masquer le conflit, al Hallâj l'accepte dans sa force. Il sait expérimentalement que ce n'est pas la science, c'est l'amour qui appréhende l'essence divine. Ce n'est pas la connaissance intellectuelle du décret général porté par la prescience divine qui nous « déifiera », c'est l'humble obéissance du cœur adhérent à chaque instant au commandement divin. Car le *précepte* (amr) est *incrée*, tandis que le *décret* (irâdah = mas-hîyah) est *créé*<sup>2</sup>. Aussi conclut-il en un mot la discussion si âpre des scolastiques de son temps<sup>3</sup> sur ces deux mots :

« الْأَمْرُ عَيْنُ الْجَمْعِ ، وَالْإِرَادَةُ عَيْنُ الْعِلْمِ » : *Le précepte est l'essence*

1. Littéralement : « ordre » et « volonté ». Nous traduirons, pour plus de clarté : « précepte » et « décret ».

2. Cfr. *infra*, p. 153. La mise en branle de la prédestination suivant la prescience, c'est la *création*, — tandis que la mise en mouvement de l'ordre suivant la bonté est *incrée*, prééternelle comme elle.

3. Là comme pour les questions du « tanzîh », de la « tawbah » et des « asmâ », on sent combien la philosophie mo'tazilite avait travaillé les concepts dont al Hallâj se sert. Pour l'« irâdah » et l'« amr » spécialement, voir les doctrines d'al Naẓẓâm, al Khayyât, Mo'ammir..., al Ka'bî dans les traités de Baghdâdî et de Shahrastânî. Mais al Hallâj se séparait d'eux en ce qu'il affirmait Dieu « khâliq af'âl al 'ibâd » (contre al Jobbâî). Il faut mentionner ici la discussion entre Aboû 'Alî al Jobbâî et al Ash'arî sur « la réalité de l'obéissance » (ḥaqîqat al tâ'ah); al Jobbâî disait : c'est « la conformité à l'irâdah »; al Ash'arî, imitant en cela al Hallâj, ripostait : c'est « la conformité à l'amr » (in Baghdâdî, *Farq*, 167).

de l'union, le décret est (seulement) l'essence de la science.

Donc « tout cœur, que la préoccupation de la récompense distrait de la sacro-sainteté du précepte (*ḥormat al amr*), est un mercenaire, ce n'est pas un vrai serviteur de Dieu »<sup>1</sup>.

Cette distinction catégorique entre deux notions généralement considérées comme des attributs similaires de Dieu fut excommuniée au siècle suivant par al Kīlānī<sup>2</sup>, à propos de l'école des Sālimīyah qui l'avait adoptée<sup>3</sup> et développée, précisément en donnant entre autres exemples, le sujet traité par le « Tā Sīn al Azal »<sup>4</sup>. Quand Dieu ordonna à Iblīs de se prosterner devant Adam, son *précepte* était formel, mais non son *décret*, sans quoi Iblīs forcément se serait prosterné, puisque, tout ce que Dieu décrète, a lieu, par définition. Selon le résumé qu'al Kīlānī donne de cette doctrine, Dieu ne veut pleinement (par *précepte* et par *décret*) de ses serviteurs que le bien, les actes d'obéissance; quant au mal, aux actes de rébellion, Il ne les veut que par *décret*, non par *précepte* : « ارادها بهم لا منهم » : Il veut bien qu'ils tombent, mais Il ne veut pas qu'il y ait *faute de leur part*. Al Kīlānī réfute cette doctrine à coups de versets (Qor. II, 254, V, 45, VI, 112), affirmant que Dieu veut, directement, et pleinement, la transgression.

1. Ap. al Baqlī *tafsīr*, in Qor. LIV, 50. « 'Ayn al jam' » est le terme technique d'al Kharrāz, d'al Shiblī (cfr. Baqlī, in Qor. XX, 12, LVIII, 22), et d'al Ḥallāj pour « sainteté suprême »; et ap. al Solamī, in Qor. XXXVI, 21.

2. Ap. *Ghonyah...*, I, 83. De même Ibn 'Arabī; et l'équation qu'il établit « irādah = amr », l'amène à confondre volontairement par une autre équation le « 'ālam al amr », *incrée*, et le « 'ālam al arwāḥ », *créé*; confusion où il est suivi par le soufisme postérieur, par Maqdisī, par Nābolosī qui cite en son commentaire d'Ibn al Fāridh (*petite Tāḍiyah*, v. 100), ce vers d'Al Šiddīqī al Bakrī :

دواير اوهام بها شغل الفكر    فظاهرها خلق وباطنها أمر

3. De même qu'al Qāsim al Sayyārī († 342/953) : cfr. ap. al Baqlī *tafsīr* in Qor., XXXIX, 9, ms. Berlin, f° 313a.

4. Extraits d'Abū al Ḥasan Ibn Sālim, ap. Makki *Qawl al Qolub*, I, 128.



Ibn Sâlim tirait de cette doctrine des conséquences fort intéressantes<sup>1</sup>; c'est ce conflit, disait-il, du « précepte » et du « décret » divins, qui est l'origine de l'épreuve (*ibtîlâ*), qui fait apparaître la souffrance (*balâ*). Dieu ordonne que l'on fasse une chose (*précepte*), et veut que son contraire se réalise (*décret*)! Il ordonne d'obéir (*précepte*), et Il en interdit la possibilité (*décret*)! Al Hallâj l'avait profondément compris<sup>2</sup> : la parfaite science du bien et du mal que l'on est destiné à commettre (*décret*) est amère<sup>3</sup>, car elle ne dispense jamais d'adhérer de tout son cœur à la pratique du bien seul (*précepte*). C'est même dans la possession simultanée de ces deux évidences contraires que le Sage puise sa douloureuse sérénité : l'ordre de Dieu (*amr*) est formel, il l'aime, au moment où Dieu le laisse enfreindre, où il sait qu'Il l'a voulu (*irâdah*) ainsi! C'est là l'essence de la souffrance (*balâ*), qu'il faut, pour être saint, accepter tout entière. C'est là ce qu'Iblîs a refusé, ne voyant dans l'« *ibtîlâ* » (épreuve) que l'« *irâdah* » (*décret*), sans l'« *amr* » (*précepte*)<sup>4</sup>. Sous prétexte qu'il sait que le *décret* le condamne à tomber, Iblîs « se laisse aller », cesse de lutter pour continuer à obéir au *précepte*, pour « qu'il n'y ait rien de sa faute » quand il tombera<sup>5</sup>.

Al Hallâj, au contraire, prêchant d'exemple par sa vie,

1. In Makki, l. c.

2. De là son vers, où de Slane croyait voir un blasphème :

القَاءُ فِي الْيَمِّ مَكْتَوْفًا فَقَالَ « اِيَاكَ اِيَاكَ اِنْ تَبْتَلْ بِالْمَاءِ »

« Dieu l'a jeté (*irâdah*) dans l'océan, les mains liées derrière le dos, en lui criant « Prends garde! Prends garde! [Je ne veux pas (*amr*)] que tu te mouilles dans l'eau! » (Ibn Khallikân, in Bibliogr. 474-a-4°).

3. Cfr. in al Kalâbâdî (Bibliogr. 143-a-52°).

4. Infra : f-14.

5. Cfr. infra tout le « Tâsin al mashîyah » (h-4°). C'est pourquoi sa souffrance reste vaine, parce qu'imparfaite; dénuée de l'expiation qui la sanctionnerait. Iblîs souffre de son impuissance sans jamais la souffrir (cfr. ici pp. 99-100). Le khârijite Yoûnos al Samarrî avait déjà vu cela (Shahrastâni, I, 187).



n'a pas reculé; il a accepté la contradiction dans sa force, et lui, le juste qui pratiquait les préceptes de la Loi, il a voulu, pour prendre mieux conscience du conflit faire siennes les transgressions des autres, désireux de subir les sanctions de la Loi qu'il pratiquait, d'être « anathème » pour prouver son amour de l'obéissance. C'est cette conviction qui l'animait dans ces singuliers discours publics, prononcés dans les carrefours de Bagdad, près du Souq al Qatf'ah, devant le masjid d'Aṭṭāb, ou dans la mosquée d'Al Manṣūr, où il priait ses auditeurs de l'aider à souffrir, à se faire persécuter et supplicier, en le traitant d' « impie », de « kâfir », et en le dénonçant<sup>1</sup>. Tout fait penser qu'ils sont, en substance, authentiques; ils prouveraient, d'ailleurs, au cas contraire, que les disciples d'al Ḥallāj étaient assez fortement imbus de son enseignement sur ce point pour y conformer la trame de sa vie et de ses discours publics<sup>2</sup>.

A propos de l'idée ḥallājiyenne de la « *mashīyah* » créée, du caractère « créé » du décret divin, il faut citer un texte décisif, malheureusement altéré par les copistes, et qui atteste, par les similitudes qu'il suggère, l'influence qu'eut cette doctrine d'al Ḥallāj sur le développement ultérieur de la pensée métaphysique au Moyen-Age; le voici : <sup>3</sup>

« قال الحسين (بن منصور) أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَ سِتَّةِ أَشْيَاءَ فِي

1. Témoignages d'Ibrāhīm-ibn-Fātik, d'Ibrāhīm al Ḥolwānī, d'Abū 'Imrān ibn Moūsā, etc., dans le recueil *Akhbār al Ḥallāj*.

2. Cfr. à ce sujet Exod. XXXII, 31 et l'enseignement de saint Paul (Rom. IX, 3). Et les théories chrétiennes de la « probation » de la sainteté par la tentation et même la possession. Cfr. le mot « γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρax » (Galat. III, 11).

3. Publié par al Solamī († 412/1021) ap. *tafsir* : in *Qor.* XXV, 2. Nous avons collationné pour les variantes les manuscrits suivants : Fālih, 260, 261, 262; Wall al Dīn, 148; Yēni Jāmi', 43; Kōprülū, 91, 92; Ḥakīm Oghlī, 99; Qādhī 'askar, 82, 83. Nous ne donnons ici que quelques variantes (cfr. aussi copie in al Baqlī *tafsir* de *Qor.* XXV, 2) sans discussion sur l'âge des révisions.

سِتَّةُ وَجُوهِ ، قَدَّرَ بِذَلِكَ تَقْدِيرًا ، الْوَجْهَ الْأَوَّلَ الْمَشِيَّةَ خَلَقَهَا عَلَى النُّورِ ، ثُمَّ  
 خَلَقَ النَّفْسَ ثُمَّ الرُّوحَ ثُمَّ [خَلَقَ] الصُّورَةَ ثُمَّ الْأَحْرُفَ ثُمَّ الْأَسْمَاءَ ثُمَّ  
 اللَّوْنَ ثُمَّ الطَّعْمَ ثُمَّ الرَّائِحَةَ ثُمَّ خَلَقَ الدَّهْرَ ثُمَّ خَلَقَ الْمِقْدَارَ ثُمَّ خَلَقَ  
 الْعَمَاءَ ثُمَّ خَلَقَ النُّورَ ، ثُمَّ الْحَرَكَةَ ثُمَّ السَّكُونَ ثُمَّ الْوُجُودَ ثُمَّ الْعَدَمَ ، ثُمَّ عَلَى  
 هَذَا خَلَقًا بَعْدَ خَلْقٍ ، عَلَى الْوَجْهِ الْآخِرِ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الدَّهْرَ ،  
 ثُمَّ الْقُوَّةَ ثُمَّ الْجَوْهَرَ ثُمَّ الصُّورَةَ ثُمَّ الرُّوحَ ، هَكَذَا خَلَقًا بَعْدَ خَلْقٍ ، فِي كُلِّ  
 وَجْهِ مِنَ السَّتِّ خَلْقَهُمْ فِي غَامِضٍ عَلَيْهِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ قَدَّرَهُمْ تَقْدِيرًا وَاحْصَى  
 كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا »

Il serait prématuré de traduire ce texte, dont certains mots sont altérés, et qui semble tronqué. Mais cette idée, nouvelle en Islâm<sup>6</sup>, d'un classement des στοιχεῖα, des premiers principes créés, dont la combinaison constitue le monde, est d'une haute importance. Quoiqu'elle parle de « six principes » créés, rangés suivant « six aspects », elle paraît inspirée des *théories émanatistes grecques*. Le nombre de « six » se retrouve même dans l'exposé qu'Abou Naṣr al Fârâbî († 339/950) a fait

1. Var. : الذهن (Walî al Dîn); المجوهر (QA 82).

2. Var. : المقادير (Fâtih, 260, 261, 262).

3. Sic : QA 83. Les autres mss. donnent الوجه; Walî al Dîn : الوجود.

4. Var. : الذهن (QA 83).

5. Yéni ajoute ici : ثم النفس.

6. La théorie du médecin Al Râzî, qu'al Ḥallâj connut (cfr. 'Atfâr), est d'origine grecque (cfr. al Bîroûnî *târikh al Hind*, chap. 32, p. 163). Dans l'absence de repères certains pour déterminer l'influence qui a introduit cette idée dans le soufisme primitif, il faut au moins rappeler les dix « séphiroth » de la *Qabalah* juive, et les dix émanations du système manichéen (énumérées ap. *fihrîst*, p. 332; cfr. *Vafsheşika hindous*; et les six degrés de la création selon le cheïkhisme (*Rev. Monde Musulm.*, XII, 451). Une première tentative en Islam avait été faite par le gnostique ismaélien Aḥmad al Kayyâl (cf. *Shahrastânî*, éd. 1317, II, 18). Cfr. l'œuvre des « Six Jours » (Genèse).



un peu plus tard de l'émanatisme néoplatonicien<sup>1</sup>. Mais le premier terme ḥallâjiyen, « المشيئة », la « Volonté » (au sens de « décret »), s'oppose directement, avec intention<sup>2</sup>, au premier terme plotinien « العقل », « la Raison »<sup>3</sup>; c'est ce dernier, qui, consacré par le fameux ḥadīth « *أول ما خلق الله العقل* »<sup>4</sup>, triomphera et s'imposera à tous les métaphysiciens musulmans postérieurs<sup>5</sup>. Et même, au siècle suivant, la théologie druse identifiera « المشيئة » et « العقل »<sup>6</sup>! Cependant la conception ḥallâjiyenne de la « volonté », et la réaction qu'elle marque contre l'intellectualisme grec trouvera un héritier dans le grand philosophe juif Salomon Ibn Gebirol (1021 + 1058)<sup>7</sup>, pour qui la *première émanation* est la *volonté*, « al mashīyah »<sup>8</sup>; comme pour son contemporain Bahya-ibn-Paquda<sup>9</sup>.

1. « Dixit Avennasar (= Aboû-Naṣr) principia, per quae constituuntur corpora et ipsorum accidentia esse sex gradus altos. Causa prima continetur in primo gradu : secunda in secundo, intellectus agens in tertio, anima in quarto, forma in quinto, materia in sexto... » (Averroes (Ibn Roshd) *tractatus de animae beatitudine*, trad. lat. Calonymos, Venetiis, tom. X, ad calcem, 1562, cap. V : extrait in Tholuck « *Die speculative Trinitätslehre...* » Berlin, Dümmler, 1826, p. 51). Le troisième c'est العقل الفعّال, le quatrième الطبيعة ou الهيولى, le cinquième الصورة, le sixième النفس.

2. Cfr. théorie sur l'*'aql*, ici p. 196.

3. Cfr. ici p. 158, n. 5.

4. Cfr. Goldziher, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, 317.

5. Ibn 'Arabī, par exemple (*Fotoûḥât*, I, 326); et Kamâlpâshâzâdeh, *ta-hâfôt* (en marge de celle d'al Ghazâlî, Caire, 1321, p. 60).

6. Cfr. *Kitâb al noqat...*, éd. Seybold, p. 82.

7. Sa théorie sur l'« Origo Largitatis et Causa Essendi » fait penser aussi à la théorie d'al Ḥallâj (« *toûl wa 'ardh* »).

8. In *Fons vitae*, éd. Munk. Je dois cette observation au Dr Goldziher qui m'a fait comprendre toute l'importance de ce passage.

9. Ap. *Ma'ânî al nafs*, éd. Isaac Broydé. Paris, 1896, p. 13.



**TABLEAU SCHÉMATIQUE**  
**du madhab des motakallimoun Ḥallâjīyah.**

C'est le premier madhab kalâmî à base mystique. « Mâ li al ṣoufīyah kalâm ! » déclarait al Jonayd<sup>1</sup>.

Ce tableau a été dressé surtout d'après les 291 fragments d'al Ḥallâj conservés par al Kalâbâdî (« *ta'arrof* ») — et al Solamî (*tafsîr*, cfr. al Baqlî et sa réédition)<sup>2</sup>.

Pour les comparaisons : *a*) avec les écoles classiques de la théologie dogmatique, voir les manuels de Baghdâdî, Ibn Ḥazm, Shahrastânî, et la « *tabṣīrah...* » d'Ibn al Dâ'î; *b*) avec Sahl al Tostarî, le ms. Köprülü 727; *c*) avec al Jonayd, le ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1374; *d*) avec les Sâlimīyah, le *Qoût al Qoloûb* d'al Makki; *e*) il ne faut pas oublier l'influence qu'eut le ḥallâjiyen Fâris, en Khorâsân, sur le hanéfisme d'al Mâtorîdî.

I. — OṢOÛL (BASES DOGMATIQUES)

Classification suivie : les « cinq bases » mo'tazilites (in Mas'oudî, *moroûj...* VI, 20 seq.), et les quinze « rokn » ash'arites (in Baghdâdî, *farq*, p. 312 seq.); cfr. aussi le *Kitâb al shâmil*, mo'tazilî (ms. Leyde, 1945).

1° *Tawhîd* :

*Shahâdah* : ineffable. Dieu seul la dit réellement en nous, s'Il veut. Penser affirmer Dieu est impie<sup>3</sup>.

1. Selon Ibn Khafîf, in fine de l'édition manuscrite des *opuscules* authentiques d'al Jonayd par Ibn Sawdagin († 646/1248) ap. ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1374.

2. Le détail des références sera donné in extenso dans mon travail d'ensemble.

3. Cfr. infra *dalîl* (5°) — comp. Ja'far Ṣâdiq selon Aboû Bakr al Wâsiṭ (Baqlî, l. c. in Qor. XLVII, 21), Mordâr (Shahrastânî, I, 88), Harawî (tercet célèbre : « Mâ waḥhada al Wâhida .. »), Ibn 'Arabî (Sha'râwî, *Kibrîf...*, éd. 1306, p. 12).

*nafî al tashbîh*<sup>1</sup> (« 'aqidah » précises, conformes au mo'tazilisme et à l'ash'arisme : contre Kirâmîyah).

*şifât*. Affirmation de la précellence de l'essence pure (dât, lâhoûl). Les « şifât » sont toutes « azaliyah »<sup>2</sup> (cfr. Mâtorîdî : contre distinction ash'arite : « dâtîyah » incrées, « ma'nawîyah et « fi'lîyah » créées); mais ce sont de simples « awşâf » de l'essence (cfr. ma'ânî » de Thomâmah, « aḥwâl » d'Abou Hâshim : contre la doctrine zâhirite des attributs réels, et le compromis conceptualiste d'Hishâm ibn al Ḥakam, Ibn Kollâb et al Ash'arî). De plus, ces şifât sont « no'out al ḥoloûl » : c'est-à-dire que l'essence divine qu'elles caractérisent peut « informer » la nature humaine (nâsoût) jusqu'à la transformer en divine : au moyen du « roûḥ » (cfr. réfutation ash'arite, in *farq*, p. 325) ; alors la « roûyat al dât » (niée par les mo'tazilites et les imâmites) devient possible (affirmée par Başrî, Sahl, Fâris). En dehors, tout le reste est créé : la « mashîyah » est créée (cfr. réfutation ash'arite, in *farq*, 325), les « ḥoroûf » sont créées (cfr. Moḥâsibî, Sahl; et les mo'tazilites : contre les ḥanbalites), d'où : le *texte* du Qorân est créé (cfr. mo'tazilites : contre ash'arites).

## 2° 'Adl :

*khalq af'âl al 'ibâd*. Affirmée, dans une polémique avec al Jobbât, contre le « tawallod » mo'tazilî. L'« *istitd'ah* » divine existe, à la fois « qabl al fi'l » (cfr. Dhirâr, et Sahl) « ma'al fi'l » (« grâce actuelle », seule admise des Ash'arites) et « ba'd al fi'l » (les mo'tazilites admettaient seulement « qabl al fi'l » : « grâce habituelle »). Mais il existe un « *ikhtiyâr al 'abd* » (cfr. Mâtorîdî contre l'« *iktisâb* » illusoire des Ash'arites, cfr. théorie şoufi du « kasb » et du « ḥâl »).

1. Premier précepte de l'*'ibadah* selon al Jonayd (l. c. IX<sup>e</sup> opuscule).

2. Proposition classique du ḥanéfisme, qui risque de faire conclure au monde coéternel à Dieu, cfr. *tabşirah*, 390).



*istithnâ fi al iymân* : inutile (wâsiṭt, *tabṣirah*, 406 ; cfr. ḥanéfites : contre Ibn Ḥanbal, al Ash'arî, Imâmites).

*Allah lâ yohibb al fisâd*. Admis (comme les mo'tazilites, contre les ash'arites, cfr. *farq* 320) et concilié avec les articles précédents grâce à la théorie de l' « irâdah » distincte de l' « amr » (cfr. Sâlimîyah<sup>1</sup>, et déjà Baṣrî, in *Qoût al Qoloûb*, I, 128 ; contre Ḥanbalites).

### 3° *Wa'd et Wa'id* :

*tawbah fardh* (cfr. Sahl<sup>2</sup>, comme mo'tazilites, contre morjites). Tout en affirmant que Dieu, Lui, est sans repentir (cfr. mo'tazilites).

*qaboûl al tawbah wâjib 'alâ Allah* (comme mo'tazilites d'al Baṣrah : contre solution mixte des mo'tazilites de Bagdad, et opposition des Morjites et Ash'arites) : théorie des « amrayn » (cfr. Tirmidî, in Ibn 'Arabî, *Fotoûḥât*, I, 205).

### 4° *Asmâ et aḥkâm* :

*ism*, *mosammâ* et *tasmîyah*, ne sont identiques que pour Dieu (contre Ḥanbalites).

*asmâ Allah al 'oẓmâ-* : connaissables (contre Ash'arites, Imâmites, qui n'admettent que les *asmâ al ḥosnâ* donnés par le Qorân et la tradition). Dire la *basmalah*, pour la créature, c'est comme dire « *kon!* sois ! » pour Dieu.

*naql al asmâ* (et distinction de *kayfîyah*, *majâz*, *ḥaqîqah*). Admis (avec mo'tazilites, contre les deux écoles ash'arites, d'al Bâqilânî et d'al Râzî).

*ṣāḥib kabîrah*, non pas seulement « *fâsiq* » (définit. mo'ta-

1. Dieu a créé le monde au moyen de *al 'adl* (Sahl ; = *al ḥaqq al makhloûq bihi* d'Ibn Barrajân, sâlimiyen ; in Ibn 'Arabî *Fotoûḥât* III, 86, 491) ; aussi Abou Ṭâlib al Makkî concluait « *Laysa 'alâ al makhloûqayn dhorr min al Khâliq!* » ; formule qui le fit exiler. Comp. Ja'far Ṣâdiq : « Allah noûr lâ ẓolmah fîhi, wa Ḥaqq lâ bâṭil fîhi, wa ṣidq lâ kiḍb fîhi » (*tabṣirah*, 422) au mot d'al Ḥallâj sur « *al mashîyah* », créée « *'alâ al noûr* » (p. 149).

2. Déjà Ja'far Ṣâdiq plaçait la *tawbah* avant l'*'ibâdah* (Baqlî, l. c. in Qor. IX, 113).



zili), mais « monâfiq » (cfr. Baṣrî, qui entendait par « nifâq » le péché mortel; cfr. *Qoût*, I, 234, et « *Shâmil* » f° 126<sup>a</sup>), et « kâfir » (comme les khârijites : contre les morjites qui continuent à l'appeler « moûmin »).

*iyman*, à la fois « qawl, taṣḍîq, 'amal » (contre « qawl » simple des Kirâmîyah, « taṣḍîq » simple des Morjites, « 'amal » simple des Mo'tazilites). L'important pour le « moûmin » n'est pas tant d'être un « mowahhid », car il peut être damné (cfr. théorie d'al Mordâr, in *Shahrastânî* I, 88 : contre morjites), mais un « moḥibb » (cfr. Khârijites, Sahl). L'*iyman* n'est *invariable* qu'en Dieu<sup>1</sup>; *croissante* chez les Sages, *variable* chez les autres (cfr. Fâris, les Sâlimîyah (in al Kîlânî, *Ghonyah*, I, 71. Sha'râwî, *l. c.* I, 77), al Jonayd, Sahl; contre les Ash'arites).

5° *Wojou'ûb al 'Amr bi al Ma'rouf* :

*wojou'ûb al 'aql wa al shar'* de l'Imâmat : semble affirmée (cfr. l'importance de l' « Imâm 'Âdil » pour Sahl, Ibn 'Aṭâ et les Sâlimîyah : cfr. *Qoût*, II, 125; contre le simple « *wojou'ûb al 'aql* » des Shî'ah, et le simple « *wojou'ûb al shar'* » des Zaydites et Ash'arites; avec les mo'tazilites Bagdadiens).

*ijmâ'*, (pas de documents; Ibn 'Aṭâ en était partisan).

*shâhid*. Théorie spéciale du « shâhid al ânî », découlant de la théorie précitée du *holou'ûl*, — et concluant à la formule : « al wâlî afdhal min al nabî<sup>2</sup> » (texte in Ibn Bâboûyeh *I'tiqâdât*... ms. Londres, Add. 19623, f° 24<sup>b</sup>; — c'est la thèse d'al Tirmidî : cfr. : condamnation ash'arite, in *farg*, 333).

*karâmât al awliyâ* : affirmées (contre Al Jobbâî, Aboû Sahl al Nawbakhtî et les mo'tazilites, cfr. *farg*, 335).

1. « Allâh iymân » selon Sâlimîyah (in Kîlânî, *l. c.*, I, 71) et Fâris; comp. Hebr. XI, 1.

2. Exemples : « afdhaliyat 'Îsâ 'alâ Moḥammad » selon al Tirmidî, Qâbidh († 934/1527) et les Khoûbmasîḥîs, — « afdhaliyat Ibn Kirâm 'alâ Moḥammad » selon les Kirâmîyah (*tabṣirah*, 382).

*dalîl, hojjah* : c'est Dieu seul (thèse de l'ijmâ' des docteurs soufis selon al Kalâbâdî). D'où : la *ba'yah* et la *shafâ'ah* n'appartiennent qu'à la divinité seule (contre la théorie de la « shafâ'at al nabî wa al ṣolahâ » des Ash'arites<sup>1</sup> : cfr. *farq*, 339) ; mais Dieu « s'infond » dans les saints.

*tajallî bi al 'ibâdah* (Ibn Bâboûyeh, *l. c.*) comp. Sâlimîyah (*Qoût* II, 86).

## II. — FOROÛ' (APPLICATIONS JURIDIQUES) :

1° Foroûdh. 2° Nawâfil. D'après al Ḥallâj et Fâris (mêmes sources).

### 1° Foroûdh :

*taklîf al 'abd*. Il est double : *taklîf al wasâyt*, *taklîf al ḥaqâyyq*. Les « wasâyt » sont transitoires, elles conduisent aux « ḥaqâyyq » auxquelles seules on doit se vouer.

*isqâṭ al wasâyt 'ind taḥqîq al ḥaqâyyq*. D'où : possibilité de remplacement du ḥâjj (cfr. l'important fragment ap. al Solamî *tafsîr*, in Qor. III, 89)<sup>2</sup> ; fanâ al shahâdah ; fanâ al ḍikr<sup>3</sup> ; remplacement final du ṣawm, de la zakât, de toute la « sharî'ah » : par la « ḥaqîqah » (cfr. Bâṭinîyah, in *farq*, 336 ; contre Ḥanbalites (obligation *absolue* des foroûdh, *farq*, 133).

*taḥqîq al Ḥaqâyyq* : c'est l'adhérence personnelle de la volonté à l'ordre divin « à chaque instant » (ḥoloûl khâṣṣ).

### 2° Nawâfil :

Leur importance exceptionnelle : tout « fardh » doit évo-

1. Sauf peut-être al Bâqilânî (Ibn Ḥazm, V, 11).

2. Cfr. fatwâ de condamnation : al Ḥallâj dit, pour sa défense, qu'il tenait ce principe pour la vraie doctrine de Ḥasan al Baṣrî ; ce qui est probable (cfr. récit du procès, par Al Ṣoûlî, plus franc que la vulgate d'Ibn Zanjî).

3. Fanâ al 'ibârah, al ishârah.

luer en « nafal », œuvre spontanée, non « mercenaire ». D'où plusieurs principes : (cfr. *afdhalīyat al wālī*, p. 154, n. 2).

*fadhīl al fikr 'alā al dīkr* (comp. *Théologie dite d'Aristote*, 172-173 ; réfutation par al Daqqâq).

*fadhīl al shokr 'alā al ṣabr* (cfr. Tirmidī, Ibn 'Aṭā : contre al Jonayd) : chez al Ḥallāj, il implique qu'« al shokr » vient de Dieu seul (« oshkor nafsaka 'annī ! » lui disait-il).

*fadhīl al ma'rīfat 'alā al 'ilm* (cfr. Noṣayrīs<sup>1</sup>, contre al Jonayd et Ibn Roshd († 520/1126)<sup>2</sup>). Le mot « al ma'rīfah » n'a pas ici la valeur d'« assentiment », qu'il a dans la théorie théologique de la foi (Jahmites, Imâmites), mais celle de « Sagesse » divine, de « Gnose » identique à Dieu, et qu'on ne possède qu'en l'essence divine ; opposée à « 'ilm », science discursive.

1. l. c. 16<sup>b</sup> ; cfr. 3<sup>b</sup>, 8<sup>a</sup>.

2. Fatwâ sur « *afdhalīyat al 'ilm 'alā al wilāyah* » (in Kattānī, *Salwat al anfas...*, lith. Fez, I, 18).



## NOTES EXPLICATIVES

### DU TEXTE DU « KITÂB AL ṬAWÂSÎN »

---

#### Sur le style des Ṭawâsîn :

Comme ce texte nous le révèle, — le style des auteurs soufis prend, dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, un caractère que les œuvres d'al Moḥâsibî et de Sahl n'avaient pas encore. Il use délibérément et constamment de tout son vocabulaire technique. Mais au lieu d'y apporter la démarche compassée et glacée d'un Ibn 'Arabî sertissant avec art des formules usées, — il trahit une « *hyperdialectique* » passionnée et véhémence, — marquée par de fréquentes assonances, une coupe de phrase faite pour la récitation à haute voix. Ces caractéristiques du style ḥallâjiyen apparaissent pour la première fois, ce qui est bien inattendu, dans les *opuscules authentiques d'al Jonayd*; al Jonayd († 297/910), qui passait pour un auteur mystique *très prudent et très réservé*, avant cette découverte. Je donne ici les premières lignes de son « كتاب دواء الارواح » :

الحمد لله الذى ابان بواضع البرهان ، لاهل المعرفة والبيان ، ما خصهم  
به فى قديم القدم ، قبل كون القبل حين لا حين ولا حيث ولا كيف .  
ولا اين ، ولا لا حين ولا لا حيث ولا لا كيف ولا لا اين ، ان جعلهم  
اهلا لتوحيدة و افراد تجريده ، والذابين عن ادما ادراك تحديده ،

1. Ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1374, IV<sup>e</sup> opuscule d'al Jonayd.

مصطنعين لنفسه مصنوعين على عينه ، القى عليهم محبةً منه له ، « و اصطنعتك لنفسى ، لتُصنع على عيني ، والقيتُ عليك محبةً منى »<sup>1</sup> فاجد اوصاف من صنعه لنفسه و المصنوع على عينه والملقى عليه محبةً منه له ان لا تستقر له قدم علم على مكان ، ولا موافقة عقل على استقرار فهم ، ولا مناظرة عزم على تنفيذ هم ، الذين جرث بهم المعرفة حيث جرى بهم العلم الى لا نهاية غاية غاية ..... هيهات ذاك له ما له به عنده ، فاين مذهبون ، أما سمعت علم طيبه لما ابداه وكشفه لما ولاه ، و اختصاصه لسر الوحي لمن اصطفاه ، اوحى الى عبده ما اوحى « ما كذب... »<sup>2</sup> بالافق الاعلى ، شهد له انه عبده وحده... ولا سبق حق بلفظة ، ولا سبق اهل الحق بنطقة ، ولا روية حظ بالحة ، اوحى اليه حينئذ ما اوحى ، هياء لفهم ما اولاه بما به تولاه واجتباها الامر ، فحمل ما حمل فحمل « اوحى اليه حينئذ ما اوحى »<sup>3</sup>....

#### 1-1°.

*Sirâj*. A la 39<sup>e</sup> question du *Khatam al awliyâ* d'al Tirmîdî, — « wa mâ al 'Aql al Akbar, — alladî qosimat al 'oqoûl minho lijamî' khalqihî? », — Ibn 'Arabî répond : c'est : *al sirâj* (ms. 'Omoûmî, majmoû'ah n° 1).

#### 1-7°.

Cette théorie de la préexistence de Moḥammad<sup>5</sup> paraît s'être développée de très bonne heure. Devant le témoignage formel des auteurs du quatrième siècle de l'hégire, on doit

1. Qor. XX, 43; puis 40; puis 39.

2. Ms. : pour القلم ?

3. Qor. LIII, 11.

4. Qor. LIII, 10.

5. Résumée plus tard dans le fameux ḥadîth « أول ما خلق الله نوري » (cfr. Shahrastânî, II, 125).

admettre qu'elle figurait déjà dans les fragments de « tafsîr » conservés chez les soufis sous le nom de Ja'far Sâdiq<sup>1</sup> :

كما قال الصادق أول ما خلق الله نور محمد صلعم قبل كل شيء ،  
و أول ما وجد الله عز وجل من خلقه ذرة محمد صلعم ، و أول من حوى  
به القلم « لا اله الا الله و محمد رسول الله » ...

Il est probable que c'est le développement dogmatique de cette thèse qui fit accuser al Fayyâdh ibn 'Alî, l'auteur d'*al Qostâs*; d'avoir soutenu la « divinité » de Moḥammad, une trentaine d'années avant la mort d'al Ḥallâj<sup>4</sup>. C'est peut-être al Fayyâdh aussi qui est visé, lui et son groupe<sup>5</sup>, sous le nom générique de « Mofawwidhab » par al Baghdâdî<sup>6</sup> en ces termes :

« زعموا ان الله تعالى خلق محمداً ثم فوض اليه تدبير العالم ... »

mais, dans la suite, l'adjonction de 'Alî à Dieu et à Moḥammad, comme « troisième modabbir » fait plutôt songer à une déformation shi'ite spéciale du courant général d'idées que nous signalons.

Les Sâlimîyah ont partagé les idées d'al Ḥallâj sur ce point, car al Kîlânî les accuse d'avoir soutenu « que Moḥammad possédait le texte du Qorân par cœur, antérieurement à la date de sa vocation »<sup>7</sup>.

1. Ces fragments, publiés par le traditionniste Ibn 'Atâ († 309/922) dans son « tafsîr », ont été incorporés avec lui dans le « tafsîr » d'al Solamî († 412/1021), dont le « tafsîr » d'al Baqlî est une réédition.

2. Sic.

3. Ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor.* XLIII, 81 ; ms. Berlin, f° 335a.

4. Cfr. textes de Mas'ûdî et Ibn Ḥazm, in Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites*, I, 67.

5. Et peut-être aussi l'auteur des *Tawâsîn*.

6. *Farq*, éd. Caire, 238.

7. 9<sup>e</sup> proposition condamnée, in *Ghonyah...*, I, 83-84. Cfr. Noṣayrîs, *l. c.*, f° 54a-b et Wâsiṭî et Sayyârî (ap. Baqlî, *l. c.* in *Qor.* XXXIII, 56).



Dans les autres fragments d'al Hallâj relatifs à la mission de Moḥammad<sup>1</sup>, la théorie de la préexistence est moins fortement accusée que dans les *Tawâsin* : cependant le fragment 155 est assez caractéristique, et tout à fait parallèle au « Tâ sin al Sirâj ». Al Solamî, *tafsîr*, in Qor. XLVIII, 29 :

« سئل الحسين (بن منصور) « متى كان محمد صلعم نبيا وكيف جاء برسالتيه؟ »

فقال نحن بعده الرسول والرسالة والنبي والنبوة، أين أنت من ذكر من لا ذكر له في الحقيقة إلا هو، وعن هوية من لا هوية له إلا بهويته، وأين كان النبي صلعم عن نبوته حيث جرى القلم بقوله تعالى « محمد رسول الله » (Qor. XLVIII, 29) والمكان حلة والزمان حلة، فأين أنت من الحق والحقيقة، ولكن إذا ظهر اسم « محمد » صلعم بالرسالة عظم محله بذكره له بالرسالة فهو الرسول المكين والسفير الأمين، جرى ذكره في الازل بالتمكين، بين الملائكة والأنبياء عم على اعظم محل وأشرف جمال »

Dans l'idée d'al Hallâj, Moḥammad, — dépositaire de la Parole incréée (cfr. ici I, 9) paraît avoir la *double génération* que la dogmatique catholique affirme de Marie, Mère du

1. Conservés ap. *tafsîr* d'al Solamî (in Qor. III, 138; IV, 103; IX, 43; IX, 129; XLVIII, 29) et ap. *tafsîr* d'al Baqlî (in Qor. XLVIII, 10, fragment 40).

2. Question classique. Elle suppose la distinction du « nabî » et du « rasoûl », admise par les Imâmites, niée par les Zâhirites (Ibn Ḥazm) et les Ash'arites. Al Ash'arî y répondra que : Moḥammad ne fut véritablement « rasoûl » qu'à l'instant de sa vocation (*tabṣîrah*, 435).

3. Baqlî ajoute : في.

4. Ms. Azh., Kōpr. 91 : من.

5. Sic : Kōpr. 91, Azh : عظمه.

6. Azh., Kōpr. 91 : من.

Verbe : *conception* prééternelle (sirâj = nabî) et *naissance* temporelle (risâlah).

Au point de vue de l' « union divine » ce n'est plus Moḥammad qu'il prenait comme type, mais Moïse<sup>1</sup> et surtout Jésus<sup>2</sup>. Aussi, un jour qu'on le poussait sur Moḥammad, il déclara ceci<sup>3</sup> :

وقال رحمه « لو لم يبحث محمد عم لم تكمل المحجة على جميع الخلق  
وكان يرجو الكفار النجاة من النار وأنشد لنفسه (بسيط)  
لم يبق بيني وبين الحق تبيان \* ولا دليل ولا آيات برهان  
هذا تجلي طلوع الحق نائرة \* قد أزهرت في تلالها سلطان ... »

C'est-à-dire : Si Moḥammad n'avait pas été envoyé, la preuve n'aurait pas été complète..... [Mais, maintenant,] « *Il n'y a plus, entre moi et Dieu, d'entre-deux, — ce n'est pas un guide<sup>4</sup>, ce ne sont pas des signes<sup>5</sup> qui me prouvent Dieu!*

1. Cfr. ici p. 163.

2. Dont il fait le type de la vie parfaite (cfr. l'analyse, très précise, de sa doctrine, ap. al Iṣṭakhrî, l. c. ici p. 135), suivant en cela Moḥammad ibn 'Alî al Ḥakîm al Tirmidî († 285/898) qui avait établi la supériorité de Jésus « Khâtîm al wilâyah » sur Moḥammad « Khâtîm al noboûwah » (ap. *khatam al awlîyâ* quest. 13 et 29; cfr. Ibn 'Arabî, *Fotoḥḥât...*, I, 206, etc.). Cfr. sur Jésus les idées d'al 'Ijlî et d'Ibn Ḥâyîṭ (Shahrastâni, éd. 1317, I, 76 et II, 15). C'est le développement du « Jésus » coranique; les ṣoûfis attendaient le *second avènement de Jésus* comme le triomphe du véritable Islâm. (Cfr. Aboû 'Othmân al Maghribî, in Solamî, *tafsîr* de Qor. XIX, 32). Un texte d'al Ḥallâj (*Riwâdyât..*, trad. Baqlî, in *Shaṭḥîdyât*, ms. Qâdhî 'askar, f° 144<sup>a</sup>), nous représente le second avènement de Jésus, chargé d'instaurer « la Prière Suprême, l'Aumône Suprême, le Jeûne Suprême, et le Pèlerinage Suprême » sur la terre. Pour ces ṣoûfis, selon le ḥadîth rapporté par al Shâfi'î suivant Bonân, « *il n'y aura pas d'autre Mahdî que Jésus* » (in Mâlinî † vers 430/1038, « *arba'în* », ms. Zâhiriyyah, XIII, 121).

3. In Ibn Khamîs al Ka'bî « *maṇḍqib...* » (320-a-15°); les vers, dont je ne donne ici que les deux premiers, figurent déjà dans le « *ta'arrof* » de al Kalâbâdî (cfr. 143-a-15°).

4. Un prophète.

5. « Ayât » signifie à la fois « versets » et « miracles ».

Voici venir le rayonnement des feux divins, qui flambant et scintillant m'apportent leur preuve chatoyante, royale!... »

### II-5<sup>o</sup>.

« Le sens de tout cela ne se réalise pas pour celui qui paresse, — qui se détruit, un pécheur, qui poursuit ses désirs, — comme moi, comme moi! Et pourtant « Il » est comme moi, Il est un « moi »; — ne te dérobes donc pas à moi, (ô mon Dieu!) si Tu es « moi »!... » Al Ḥallāj joue ici sur le double sens de « أَنِّي » : grammaticalement « c'est moi », et devenu philosophiquement l'équivalent du grec « τὸ ὅτι, τὸ τί ἦν εἶναι » (cfr. *Théologie dite d'Aristote*, éd. Dielerici, 1882, p. 118; la forme féminine « أَنِيَّة », ἡ οὐσία, est plus employée : id. p. 189). Comparer le vers d'al Ḥallāj, admiré par Naṣīr al Dīn al Toḡsī :

بَيْنِي وَبَيْنَكَ « أَنِّي » يَنَازِعُنِي ، فَارْفَعْ بِلُطْفِكَ « أَنِّي » مِنَ الْبَيْنِ «

Trad. : « Entre Toi et moi, il y a un « c'est moi! », et il me géhenne, — ah! enlève, par grâce, le « c'est moi » de notre entre-deux! »; afin = que, dans mon cœur, il n'y ait plus « d'entre-deux! »<sup>4</sup>

### II-7<sup>o</sup>.

Le mot « ghamadha al 'ayn 'an al ayn » est strictement parallèle au mot d'Aboû 'Amr al Dimishqī : « التَّصَوُّفُ غَضُّ الطَّرْفِ » « عَنْ الْكُونِ »<sup>5</sup>.

1. II-2<sup>o</sup> : *farāsh*. cfr. ḥadīth, in Sayyid Mortadhā (*itḥāf*, IX, 590 — selon Asīn).

2. Var : تَرَا حَمْنِي.

3. Var : بِحَقِّكَ.

4. Ibn Taimiyah, critiquant ce vers (in *tafsīr al kawākib*, l. c.), remarque qu'il conclut à demander le *fanā* (anéantissement) : dont deux modalités sont impies (*fanā* fī waḥdat al wojoūd, *fanā* fī tawḥīd al roboūbiyah 'an wojoūd al siwā) et une réservée aux prophètes (*fanā* 'an 'ibādat al siwā).

5. In Hojwīrī, *Kashf al mahjūb*, trad. Nicholson, 38.



## II-8°.

Un passage parallèle, extrait d'une autre œuvre d'al Hallâj, qui n'est pas nommée, est donné par al Solamî<sup>1</sup> comme commentaire de Qor. IX, 129 :

« — « لقد جاءكم رسولٌ من أَنفُسِكُمْ » .... قال الحسين (بن منصور) من اجلكم نفساً ، و اعلاكم همةً ، جاء بالكونين عوضاً عن الحق ، ما ينظر الى الملكوت ولا الى السدرة و « ما زاغ » بصره عن مشاهدة الحق ، و « ما طغى » قلبه عن موافقته »

## III-4°.

Nous n'avons ici qu'une brève allusion à la théorie hallâjiyenne de la *vision de Dieu* qu'eut Moïse sur le Sinaï, selon le récit coranique (VII, 139-140) qui a donné au lexique soûfi le mot *tajallî*, « transfiguration locale de l'omniprésence divine sous forme de rayonnement visible pour le saint ».

Al Hallâj l'a développée ailleurs, en d'importants passages qui nous ont été conservés par le *tafsîr* d'al Solamî, fragment 69 (in Qor. XX, 26; comparer à l'autre récénsion, conservée par al Baqlî *tafsîr*, fragment 22, in Qor. VII, 139), par les *ṭabaqât* d'al Solamî<sup>2</sup>, et par les *manâqib* d'Ibn Khamîs al Ka'bî<sup>3</sup>. Deux points du récit coranique attireraient surtout l'attention des soûfis : le fait que Moïse avait demandé à *voir* Dieu (Qor. VII, 139), et le fait que Dieu, quoique inaccessible selon la théologie coranique, l'avait exaucé. Al Hallâj les expliquait par sa théorie de l'*infirâd*<sup>4</sup> : Moïse, en pensant

1. In *tafsîr*, ms. Azhar, Köpr. 91. Recopié in Baqlî *tafsîr*, ms. Berlin, f° 127<sup>a</sup>.

2. Cfr. Bibliogr. (170-α-13°). Comparer Makkî, *Qawl al Qolûb*, II, 66.

3. Cfr. Sha'râwî, *ṭabaqât*..., éd. 1305, I, 107; moins la pièce de vers, qui n'y est pas reproduite.

4. Cfr. ici p. 168, comp. thèses sur Moïse de Ḥasan Baṣrî, Fâris, et Abou 'Olmân Maghribî (in Baqlî, *tafsîr*, ms. Berlin, ff. 100<sup>b</sup>, 119<sup>a</sup>, 222<sup>a</sup>).

au Dieu unique, s'était tellement unifié, simplifié, séparé du créé, que Dieu ne pouvait plus se montrer à lui que dans l'isolement parfait de sa simple unité :

« *أَنْفَرَدَ [موسى] لِلْحَقِّ وَانْفَرَدَ الْحَقُّ بِهِ* »

Cette théorie, déjà ébauchée par le « tafsîr » de Ja'far Šâdiq<sup>1</sup>, offre, au siècle d'al Hallâj, au moins deux variantes intéressantes : celle du « tafsîr » d'al Qâsim al Sayyârî (+ 342/953), où Moïse, ébloui, puis secouru et « éventé » par Jibrâyl et Mikâyîl, parle avec Dieu qui lui dit pour terminer « *أنا أقرب إليك منك* », « je suis plus proche de toi que toi-même<sup>2</sup> » ; et celle des Sâlimîyah, que condamnait al Kîlânî<sup>3</sup>, et qu'Abou 'Othmân al Maghribî (+ 373/983) avait exposée, expliquant l'éblouissement de Moïse au moment du « tajallî » divin par ce fait qu'à ce moment il vit apparaître devant lui « soixante-dix mille Sinâi, — et sur chacun soixante-dix mille Moïse, vêtus comme lui, un bâton dans les mains comme lui et aux lèvres ses mêmes paroles<sup>4</sup>... »

### III-7°.

La comparaison de la personne de l'inspiré avec le Buisson Ardent, d'où sort pareillement la voix de Dieu, paraît avoir déjà été employée antérieurement par la secte des Khaṭṭâbîyah pour la personne de Ja'far Šâdiq. On la retrouve plus tard chez les Druses<sup>5</sup> pour la personne de l'imâm. Et les Sâlimîyah l'utilisent également<sup>6</sup>, à propos de leur théorie de la « tilâwah » (récitation du Qorân) qui paraît bien remonter

1. In Qor. XXVIII, 29 : extrait, viâ al Solamî, ap. al Baqlî *tafsîr*, ms. Berlin, f° 284<sup>b</sup>-285<sup>a</sup>.

2. Ap. al Baqlî *tafsîr*, in Qor. XXVIII, 29, ms. Berlin, f° 285<sup>a</sup>.

3. Ap. *Ghonyah*..., éd. 1288, t. I, p. 83-84 : où il y a le chiffre « cent ».

4. Ap. al Baqlî *tafsîr*, in Qor. VII, 139, ms. Berlin, f° 100<sup>b</sup>.

5. *Kilâb al noqal*..., p. 92.

6. Makki, *Qorât al qolâib*, I, 47.



à Ja'far Ṣādiq<sup>1</sup>, quoique al Kīlānī la condamne comme hétérodoxe<sup>2</sup>.

### III-11°.

« [Moïse] dit : « Dieu m'a fait devenir « réalité »..... Il m'a *témoigné* mon « sirr », mais sans mon « dhamīr ». Car ceci, c'est le « sirr » et cela et cela, la « réalité » ! »

En disant : Dieu a « *témoigné* » mon « sirr », al Ḥallāj veut dire que Dieu l'a « *réalisé* » pleinement, l'a définitivement « *personnalisé* ». Un fragment ḥallājiyen conservé par al Kalābādī<sup>3</sup> souligne ce sens du verbe « shahada » : « التوحيد افرادك متوحدًا » : « Le « *tawhīd* », c'est : que tu t'isoles en le prononçant, — et qu'ainsi ce soit toi que Dieu *témoigne* à toi-même ! »

Quant à la différence du « sirr » et du « dhamīr », le « dhamīr » est cette conscience « externe », cette coque de la personnalité qui s'exprime par le pronom « je » ; le « sirr » est en dedans du « dhamīr », c'est le subconscient, le substratum improférable du « moi ».

### IV-1°.

C'est ici la première apparition de ces curieux symboles géométriques qu'al Ḥallāj utilise, au cours des « Ṭawāṣīn »

1. Makki, *id.*, *id.*

2. X<sup>e</sup> proposition de sa liste, ap. *Ghonyah*, I, 83-84. Cfr., au contraire, la théorie de Fakhr al Dīn Rāzī (khalq fī maḥall) sur le Buisson Ardent de Moïse « Kallama Moṭsā bi kalām aḥdathaho fī al shajarah » (cfr. Goldziher, in *Der Islam*, 1912, pp. 245-247).

3. In « *ta'arraf* » (143-a-54°). On voit que l'union divine n'est pas pour al Ḥallāj une destruction, mais une transfiguration de la personnalité. Le Saint a acquis sa vraie personnalité. Le mot cité par al Kalābādī est très remarquable : il donne la clef du mot d'al Ḥallāj mourant, mot à double sens :

« حَسْبُ الْوَاحِدِ إِفْرَادُ الْوَاحِدِ لَهُ »

« Le but de l'extatique, c'est cet isolement parfait de la personnalité dans l'unité, où Dieu est, pour Lui-même ! ». Cfr. mon travail d'ensemble pour les variantes postérieures de ce mot et les singulières interprétations qu'elles ont provoquées (cfr. ici p. 182).



(cfr. e-11<sup>o</sup>, g-1<sup>o</sup>, h-4<sup>o</sup>, 5<sup>o</sup>, j-1<sup>o</sup>, 16<sup>o</sup>), pour résumer ses définitions de mystique<sup>1</sup>.

Le procédé a été repris, après lui, et développé suivant des méthodes différentes de la sienne : par les auteurs *druses*, comme celui du « Kitâb al noqaṭ wa al dawâyr »<sup>2</sup>, puis par Ibn 'Arabî<sup>3</sup> et toute son école moderne, jusqu'à Aboû al Khayr al Sowaydî († 1200/1786) dans son commentaire des « Ṣalawât al Mashâshîyah » pour y schématiser le « qâb qawsayn »<sup>4</sup>.

#### IV-5<sup>o</sup>.

Ce verset coranique obscur (Qor. II, 262), si laborieusement élucidé par Al Baqlî, est également le sujet d'une allégorie, au livre V, § 1 du « *Mathnawî ma'nawî* » de Jalâl al Dîn al Rûmî († 673/1273)<sup>5</sup>.

V-1<sup>o</sup>. Ce quatrain célèbre (en *basîṭ*) peut être traduit ainsi :

« Je vis mon Seigneur avec l'œil de mon cœur, — et lui dis « Qui es-tu? — Toi-même! » — Il est vrai, — en Toi, le « où » s'égare, — le « où » n'existe pas par rapport à Toi! — Il n'est pas, pour l'imagination, de représentation de Ta durée, qui lui enseigne « où » Tu es. — Tu es Celui qui embrasse tout « où », — jusqu'au « non-où »; « où » pourrais-tu donc être, Toi? »

Ce quatrain, qui, dans la pensée d'al Hallâj, dénonce l'in-

1. En Occident, je ne connais que Ramon Lull (Raymundus Lullius † 1315) qui ait eu cette même idée, en son « *Liber de quadratura...* » (extr. in Pasqual, *Vindiciae Lullianae*, Avignon, 1778, I, 329 : cfr. Littré et Hauréau, *Hist. litt. fr.*, XXIX, 305).

2. Éd. Seybold, pp. 17, 64. On voit qu'ils usent symboliquement, comme al Hallâj, des mots « noṭṭah » et « dâyrâh ».

3. In *Fotoûḥât...*, etc.

4. Pp. 113-114, in fine de son *Kashf al ḥojub...*, impr. Caire, s. d. 125 pages (859-a-1<sup>o</sup>, b-2<sup>o</sup>). Son schéma a été reproduit, un peu sommairement, par Blochet, in *Le Messianisme...*, 1903, pp. 179-182.

5. T. V, pp. 2-3 de l'éd. de Boûlâq, 1269.

capacité de l'entendement (*fahm*) à construire une image de la présence divine quand l'âme la ressent, fait allusion à un ḥa-dīth, commençant ainsi « Raayto Rabbī bi 'aynī wabi qalbī », et cité par Moslim ibn al Ḥajjāj en son « *Ṣaḥīḥ* »<sup>1</sup>. Ces quatre vers ont été atténués et dilués en huit dans une pièce de vers attribuée à al Ḥallāj par le « *Récit d'Ibn Khafīf* »<sup>2</sup>, et partiellement citée par 'Abd al Ghanī al Nābolosī († 1143/1731)<sup>3</sup> d'après l'extrait de Dāoūd al Qaysarī († 751/1350)<sup>4</sup>.

Ibn 'Arabī, en reprenant le thème dans une pièce insérée dans son « *tafsīr al Qorān* »<sup>5</sup>, a fortement marqué, par les changements apportés, la distance qui sépare son monisme de la doctrine ḥallājiyenne :

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ رَبِّي ، فَقَالَ « مَنْ أَنْتَ ؟ » قُلْتُ « أَنْتَ ! »

« Je vis mon Seigneur avec l'œil (= l'essence) de mon Seigneur. Il me dit « Qui es-tu ? » Et je lui dis « Toi-même ! »

V-13°.

Le même passage coranique (« danā... fatadallā... ») est pareillement utilisé par al Makkī<sup>6</sup>.

V-25°.

*dawn al lawḥ*. Arrivé là, l'homme est donc absolument libre. Cfr. les mots d'Aboû Bakr al Qaṭṭabī : « Dieu nous a affranchis de la servitude des choses dès la prééternité »<sup>7</sup>; et « L'esprit » (al roḥ) n'a pas à subir la honte du « Sois ! » (il est donc incréé)<sup>8</sup>. Al Ḥallāj, parlant de la création de

1. Selon al Baqlī « *tafsīr* », ms. Berlin, f° 355<sup>a</sup> (in Qor. LIII, 11).

2. Compilation du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle due à Al Kirmānī (ms. Londres 888, f° 326<sup>a</sup> : variante f° 342<sup>b</sup>).

3. Ap. « *Ḥaṭṭ al astār...* », ms. Caire, f° 36.

4. In « *Sharḥ Kitāb al Ḥojab* », ms. Caire, f° 205<sup>b</sup>.

5. Impr. Caire : I, 379; il est en réalité d'al Kāshī († 730/1330).

6. In *Qoṣṭ al Qoloṭb*, II, 78.

7. In Qoṣṭayrī, *Risālah*, éd. 1318, p. 39, l. 8.

8. In Kalābādī, *ta'arrof* (à la suite du fragment 143-a-18°).

l'homme; dit : « Dieu lui a donné une *ṣūrah* affranchie de la honte du « Sois ! »<sup>1</sup> ».

V-27°.

Sur le *mim mā auḥā*, cfr. al Ḥallāj (in Solamī, *tafsīr*, Qor. XII, 1), Noṣayrīs (*l. c.*, ff. 47<sup>a</sup>, 10<sup>b</sup>) et al Jonayd (*l. c.*, *suprà*, p. 158).

V-30°.

« *min zānid al 'awrah* ». Je ne sais ce que peut signifier cette phrase. Est-ce « Celui qui bat à son briquet (?) l'étincelle de l'aurore (??) ». Al Baqlī a sauté ce membre de phrase dans son commentaire, peut-être avec intention.

VI. 7°-8°.

C'est pourquoi al Ḥallāj a écrit<sup>2</sup> :

« *أَوَّلُ قَدَمٍ فِي التَّوْحِيدِ فَنَاءُ التَّفْرِيدِ* »

« Le premier pas à faire pour pénétrer en « *tawḥīd* »<sup>3</sup>, c'est de renoncer entièrement au « *tafrīd* » ! ».

Et, à propos du « *tajrīd* », al Ḥallāj a écrit de même qu'il fallait y renoncer pour connaître l'essence du « *tawḥīd* »<sup>4</sup>.

« *Tafrīd* » peut être défini : cette simplification négative du « moi », par élimination de tout élément étranger, en l'*isolant* de tout, — cet ascétisme « interne » qui ne doit être qu'une préparation à l'endosmose dans la « coque » vidée du « moi » humain, — de la pleine Unité divine.

Il ne faut pas confondre « *tafrīd* » avec « *ifrād* »<sup>5</sup>; dans le lexique ḥallājiyen, l'« *ifrād* » ou « isolement » ne s'applique

1. In Solamī, *tafsīr*, in Qor. LXIV, 3; comp. Wāsiṭī, in Baqlī, *l. c.*, f° 210<sup>a</sup>.

2. Cité ap. al Hojwīrī *Kashf al Mahjūb*, éd. Nicholson, p. 281.

3. On voit combien le concept ḥallājiyen de « *tawḥīd* » s'éloigne de l'inaccessible « unité de Dieu » coranique.

4. Ap. al Solamī *ṭabaqāt*... (cfr. Sha'rāwī, *ṭabaqāt*... » I, 107). De même Fāris in al Kalābādī (143-*a*-51°).

5. Cfr. ici p. 165 et p. 182.



pas à la créature mais au créateur : « ifrâd al Wâhid... », « l'isolement de l'Un », c'est-à-dire l'essence divine<sup>1</sup> : « ifrâd al qidam... », « L'isolement de l'Absolu », hors des contingences<sup>2</sup>.

« Tajrîd » exprime la « retraite », la « vie retirée » ; avec le même sens d'ascétisme préparatoire que « tafrîd ».

### VI-13°.

« ... tandis que moi, j'ai été *mille fois* sommé de me prosterner, et je ne me suis pas prosterné... ». Ici, il y a divergence formelle entre les « Tawâsin » et l'enseignement des Sâlimîyah. Selon eux, Iblîs ne refusa qu'une fois, et « se prosterna la *seconde* fois qu'il y fut invité »<sup>3</sup>. C'est le même espoir discret en la miséricorde divine qu'exprimait Sahl al Tostarî, le maître du fondateur des Sâlimîyah, dans son curieux « entretien avec Iblîs », où Iblîs le force à avouer que Dieu reste toujours libre de casser l'arrêt qu'Il a porté lui-même, et de révoquer une damnation éternelle<sup>4</sup>.

### VI-15°.

Ces mots font allusion à une théorie d'al Hallâj : la supériorité de l'oraison, de la méditation (*fikr*), sur la prière récitée (*dîkr*) ; théorie qui a été condamnée par la majeure partie des soufis<sup>5</sup>, malgré Fâris, qui nous a conservé ces deux beaux vers d'al Hallâj : (بسيط)

1. Cfr. ici p. 165.

2. Cfr. ici p. 103.

3. 4<sup>e</sup> proposition, dans la liste des propositions condamnées par al Kîlânî (in *Ghonyah...*, t. I, p. 83 de l'éd. de 1288).

4. In *Fotoûhât...*, d'Ibn 'Arabî, éd. princeps, II, 737. Cfr. un autre dialogue entre Moïse et Iblîs ap. al Ghazâlî (*Ihyâ*, III, 34).

5. Cfr. fragments d'al Hallâj in al Kalâbâdî (cfr. Bibliogr. 143-a-32°-34°).

أَنْتَ الْمَوْلَى لَا الذِّكْرَ وَلَهْنِي \* حَاشَى لِقَابِي إِنْ يُعْلَقُ بِهِ ذِكْرِي  
الذِّكْرَ وَاسْطَ يَجْبُكُ عَنْ نَظْرِي \* اذْ تَوَشَّحُهُ مِنْ خَاطِرِي فِكْرِي

VI-19°.

Cette comparaison fait allusion à la soie et à la bure.

VI-20°.

La comparaison de l' « Ana al Haqq » d'al Hallâj avec l' « Ana khayr minho » d'Iblîs paraît avoir été faite dès son vivant, car Ibrâhîm ibn Shaybân († 303/915) consulté sur la prédication d'al Hallâj répondit en comparant sa « da'wâ » à celle d'Iblîs<sup>1</sup>.

Il est assez remarquable que l'argument invoqué ici, la « fotoûwah »<sup>2</sup>, avait été déjà mentionné et réfuté par al Tirmidî († 285/898) en ces termes<sup>3</sup> au sujet de Fir'awn :

« لَيْسَ مِنَ الْفِتْوَةِ ذِكْرُ الصَّايِعِ وَتَرْدَادُهُ عَلَى مَنْ اصْطَنَعْتَ اللَّهَ ، أَلَا تَرَى  
إِلَى فِرْعَوْنَ لِمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ فِتْوَةٌ كَيْفَ ذَكَرَ ضِعْفَهُ وَاتَّيْبَهُ عَلَى مُوسَى »

VI-22° (Iblîs).

La « chute » de Satan, — celle curieuse tradition judéo-chrétienne insérée dans le Qorân, — a de bonne heure préoccupé la pensée théologique en Islâm. Il était choquant de penser que Dieu l'avait damné, en somme, pour s'être fait l'irréductible champion de l'imparticipable unité de Dieu, dogme fondamental de l'Islâm. Et la singularité du fait que Dieu ait ordonné aux anges d'adorer « un autre que Dieu »<sup>4</sup>

1. Isnâd in Ibn Bâkouyeh *biddayah*..., ap al Khaṭīb, et ap. al Dahabī. Comparaison faite par al Kiflânī, 'Aṭṭâr; al Samnânī (in Kâshifī, *mawâhib*, sur Qor. LXXIX, 25, et Qâṭī, *sharḥ al shifâ*) le compare au « Ana » de Fir'awn.

2. Sur le sens exact de ce terme technique ṣoûfī : cfr. al Qoṣhayrī, éd. Anṣârī, III, 167.

3. Ap. al Baqlī *tafsīr* in Qor. XXVI, 17 : ms. Berlin, f° 274a.

4. = Adam. Singularité expliquée dans le récit chrétien par le fait qu'Adam est la « préfigure du Verbe Incarné » ; cfr. saint Paul « Hebr. », I.



faisait conclure à l'arbitraire imprévisible de la volonté divine, à sa ruse « *makr* » toujours possible<sup>1</sup>, à la nécessité de Lui obéir sans essayer de comprendre. Car, selon le vers du *ṣoûfi* Aboû Sa'îd al Kharrâz (+ 286/899) : (بسيط)

لو كان يرضيه شيء من برئته ، لكان إبليس في غاية الأدلال.

(Dieu ne se soucie pas de ses créatures, — leurs actes le laissent impassible. Car) « Si quelque chose pouvait Lui plaire, dans les actes de ses créatures, — certes l'acte d'Iblîs eût excité toute Son indulgence!... »<sup>2</sup>.

Mais cette raison parut à beaucoup un aveu d'impuissance, et le souvenir de l'explication chrétienne aidant, d'autres explications<sup>4</sup> de la « chute de Satan » furent proposées. Il fallait bien qu'il y eût « quelque chose de divin » en Adam pour que Dieu l'ait proposé aux anges comme objet d'adoration, et pour que la punition du refus du rebelle fût légitime. C'est la théorie du « *joz ilahî* » de Bayân-ibn-Sam'ân<sup>5</sup>, ébauche de la conception ḥallâjiyenne du « *Hoûwa hoûwa* », qui semble avoir été toute voisine de celles des autres *ṣoûfis* contemporains, de celle des Ḥolmântyah, par exemple que nous ne connaissons, elle, que par la réfutation assez faible qu'en essaya al Baghdâdî<sup>6</sup>. Adam devait être adoré parce qu'il était créé l'image spéciale, réelle, vivante et parlante, des splendeurs divines. Et ce n'est que parce que son orgueil lui en obscurcit la vue qu'Iblîs nia l'évidence, déclarèrent unanimement les *ṣoûfis* contemporains, Aboû Bakr al Wâsiṭî (+ 320/932), Ibn 'Aṭâ (+ 309/922), Aboû 'Othmân al Maghribî (+ 373/983), et 'Abd al Raḥîm al Qannâd<sup>7</sup>.

1. Même pour les saints, les prophètes et les anges (*Qoût* I, 227, 229, 230; *Qoshayrî*, éd. Anṣârî, I, 74; II, 200; IV, 158).

2. Ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* XXV, 28 : ms. Kōpr. 91.

3. Puisque son intention était de n'adorer que Dieu seul.

4. Celle-là était celle des « *morjites* », d'Aboû Ḥanîfah, d'al Ash'arî.

5. Cf. Shahrastânî, éd. 1317, t. I, p. 201.

6. Ap. *Farq*, éd. Caire, 245.

7. Ap. al Baqlî *tafsîr* : ms. Berlin, f° 83<sup>a</sup>, 181<sup>b</sup>, f° 312<sup>b</sup>.



Antérieurement à ce travail de la pensée soufie, le sujet de la « chute d'Iblîs » avait préoccupé les théologiens khârijites et mo'tazilites, tant pour répondre aux attaques des Zanâ-diqah comme Bashshâr-ibn-Bord<sup>1</sup> que pour en faire la théorie complète. Le khârijite Yoûnos al Samarri<sup>2</sup> voulant affirmer, contre les morjites, que la foi n'est pas simplement la connaissance du « tawhîd », et qu'elle est insuffisante sans l'adhésion du cœur et sans les œuvres, déclarait, dans un paradoxe apparent, que Iblîs était *à la fois* un « mowahhid » et un « kâfir » (contraire du « moûmin »).

De même, selon les mo'tazilis, Iblîs (et Fir'awn) ont été damnés, quoique « mowahhidîn », comme « fâsiqîn », mot qui n'est qu'un succédané adouci de « kâfirîn »<sup>3</sup>. Les Sâli-mîyah accusent<sup>4</sup> les Morjites de ne pouvoir expliquer<sup>5</sup> le dam d'Iblîs, car, selon le morjisme, la connaissance du Dieu unique est l'essence de la foi et suffit pour le salut. Il est certain que rien ne montre mieux que le dam d'Iblîs l'insuffisance logique du « morjisme » de la majorité des docteurs de l'Islâm, la pauvreté voulue de leur concept de la primauté de la *foi*, conçue avant tout comme une adhésion de l'entendement seul au Dieu unique.

*f-22°* (suite : Fir'awn).

L' « *îymân Fir'awn* », la sincérité de la conversion in extremis du « pharaon » de l'Exode est une des questions très controversées en Islâm. Les textes coraniques qui y sont

1. Vers ap. al Baghdâdî *farq*, p. 39.

2. In Shahrastânî, éd. Caire, 1317, I, 187.

3. Cfr. Ibn al Mortadhâ, éd. Arnold, 1902, p. 49, pour une réponse du mo'tazili Aboû al Hosayn al Khayyât à ce sujet.

4. In *Qoût al Qolûb*, II, 134.

5. Cfr. in al Kilânî, *Ghonyah...*, I, 80, une brève analyse de la théorie du morjite Ibn Shabîb sur ce sujet. Il est certain que pour eux Iblîs est un cas exceptionnel de « moûmin » mué en « moshrik », et perdant, en un moment, toute sa connaissance du « tawhîd »; chose que les morjites refusent d'admettre pour les plus grands pécheurs d'entre les musulmans.

relatifs permettent des interprétations très divergentes<sup>1</sup>. On ne s'expliquerait pas d'ailleurs le relentissement inattendu de leur discussion si elle n'était, en réalité, un des terrains où le monisme philosophique des *ṣūfīs* « *zanâdīqah* » s'efforcera de démontrer la légitimité de ses prétentions à l'orthodoxie.

C'est Dieu qui parlait par la bouche de Fir'awn, déclare Ibn 'Arabî dans ses *Fotoûḥât*<sup>2</sup>; et, quoi qu'en ait dit al Sha'râwî<sup>3</sup>, il est bien certain que dans ses *Foṣoûṣ*<sup>4</sup>, il a affirmé encore plus clairement la « sainteté » de Fir'awn.

Fir'awn était tout aussi pieux que Moïse, déclare Jalâl al Dîn al Roûmî<sup>5</sup>.

Et al Daoûwânî († 907/1501), théologien et mystique, a écrit tout un traité fort répandu dans les bibliothèques turques *Risâlah fi iymân Fir'awn*.

Un passage<sup>6</sup> d'Aboû Bakr al Wâsiṭî († 320/932), l'auteur du *Ḥâ Mim al Qidam*, avait esquissé une théorie analogue à celle d'al Ḥallâj en ce « *Tâ Sîn al Azal* » :

« ... ادّعى فرعون الربوبية على الكشف ... »

« Fir'awn, au moins, prétendait à la Divinité pour qu'on la vît à découvert... » (au rebours des *mo'tazilah* : *qadar*).

VI-23°.

« *Ana al Ḥaqq* » (Je suis la Vérité)<sup>7</sup>.

Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur la question de savoir

1. Qor. VII, X, 90, etc. Cfr. le ḥadīth cité ici dans le commentaire d'al Baqlî, p. 94. Le second fondateur de l'ash'arisme, Al Bâqilânî, penchait à croire que Fir'awn n'était pas damné, mais sauvé. Al Khâlidî était du même avis (Al Sha'râwî *Kibrîṭ al aḥmar*..., éd. 1306, en marge de ses *Yawâqūt*..., p. 12).

2. Éd. princeps, I, 307; IV, 615.

3. Ap. *Kibrîṭ al aḥmar*..., in marge des *Yawâqūt*..., p. 12-13.

4. Éd. 1891, p. 392-97.

5. In *Mathnawî*, trad. ap. Tholuck *Ssufismus*, Suppl. p. 31.

6. Ap. Qoshayrî, *Risâlah*, éd. Anṣârî, I, 54-55; cfr. *tabṣīrah*, 406.

7. Cfr. in *Der Islam*, année 1912, III-3, pp. 248-257.



si ce mot fut réellement prononcé par al Hallâj, et en quelle occasion; si ce fut devant al Jonayd comme le disent al Baghdâdî (« *Farq* » 247), et al Harawî (« *ṭabaqât...* » cfr. 1059-a-21<sup>o</sup>), ou devant al Shiblî, comme un récit parallèle du grammairien Aboû 'Alî al Fasawî (†377/987) le laisse entendre (ap. « *Risâlah* » d'Ibn al Qâriḥ al Ḥalabî). L'important est que ce mot a résumé pour la postérité la doctrine extatique d'al Hallâj.

*Sens à donner ici au mot « al Ḥaqq » :*

Il ne faut pas songer ici au 11<sup>me</sup> des 99 noms de Dieu dans la liste traditionnelle d'Ibn Mâjah<sup>1</sup>, à un des attributs réels de Dieu, considéré sous l'angle de « la vérité »<sup>2</sup>. Il s'agit de la pure essence créatrice, de l'absolue simplicité divine<sup>3</sup>. Al Hallâj, questionné, l'affirma :

« سئل الحسين » مَنْ هَذَا الْحَقُّ الَّذِي تَشِيرُونَ إِلَيْهِ؟ قَالَ مُعَلٌّ الْإِنَامِ  
وَلَا يُعْتَلُّ »

Il est à noter que ce nom « al Ḥaqq » se répand parmi les soufis pour désigner « al Bârî », le Créateur<sup>4</sup>, au cours du III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, au plus fort du mouvement *mo'tazilite* d'adaptation des formes de pensée grecques. Et ce sont des œuvres *plotiniennes*, traduites alors, qui ont vulgarisé cette idée qu'il faut donner ce nom d' « al Ḥaqq » au Créateur<sup>5</sup>, pour des raisons qu'Aboû Naṣr al Fârâbî résumera au siècle

1. Sources in Doullé *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, pp. 199-203.

2. Comme le soutiendront plus tard Ibn 'Arabî (cfr. *Fotoûḥât...*, IV, 90, 171) et 'Abd al Karîm al Jîlî (*al insân al Kâmil*, éd. 1304, I, p. 40).

3. L'influence du « ta'îl » mo'tazilî est sensible.

4. Ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* X, 35.

5. Cfr. « Al Ḥaqq » s'oppose constamment à « Al Khalq ».

6. Cfr. le pseudo *Kitâb Othoûlôjîyâ Aristôtîlîs wa hoḏwa al qawl 'alâ al roboûbiyyah*, trad. par al Ḥimsî et al Kindî, éd. Dieterici, 1882, pp. 12, 13, 75, 90, où ce nom, alors insolite, n'est encore qu'une épithète : « véritable ».



suivant<sup>1</sup>, en termes où le néoplatonisme se colore de nuances probablement hallâjiennes.

« *Ana al Haqq* »<sup>2</sup> : c'est-à-dire « *Je suis la Vérité Créatrice*<sup>3</sup> », — c'est le mot suprême de la sainteté selon la doctrine hallâjienne<sup>4</sup>. C'est le cri de l'homme qui se découvre, en sa conscience, « déifié » par l'Esprit du Verbe (Roûh Nâtiqah), devenu le « *Hoûwa hoûwa* », — le « *shâhid al ânî* », — le Témoin que Dieu s'est choisi actuellement pour Le représenter visiblement vis-à-vis de tout le reste de la création, — la créature privilégiée qui symbolise réellement « du dedans au dehors » le Dieu qu'elle rayonne — et dont les autres créatures ne renvoient que des images, des reflets, selon les propres paroles d'al Hallâj :

الصوفي ... هو المٌشير عن الله تعالى ، فإنّ الخلق اشاروا الى الله

« Le soûfi indique Dieu du dedans<sup>5</sup>, — tandis que (le reste de) la création indique Dieu au dehors ».

Les étapes graduelles de cette transformation où l'ascèse

1. Ap. *Foṣoṣ ... hikmah*, éd. Dieterici, 1892, p. 82, §55 seq.; cfr. p. 70, §16.

2. Le prof. Duncan Macdonald veut bien m'écrire sur ce mot : For myself, I incline to translate *haqq*, in this phrase, as « reality ». Comme si « al haqq » était ici l'équivalent de « *haqīqah* ». « *Haqq* » tout court, sans article, peut avoir ce sens impersonnel et moniste; mais non pas « *al Haqq* », déterminé : cfr. infra p. 184, et n. 1.

3. Sur ce mot, cfr. la réponse célèbre d'Orsola Benincasa († 1618), en extase à Rome : au cardinal San Severina qui l'exorcisait « *Tu quis es? — Ego sum qui sum* » (Santacroce, Mandina, V. Gilbert, S. Pepe : ap. Diego Garzia de Trasmiera *Vita della V. M. Orsola Benincasa* Monreale, D. Grillo, 1648, II-5, ff. 138-139).

4. Avant, on considérait généralement « al haqq » comme créée : selon la doctrine d'al Tirmidî (*Khatam...* quest. 88, 93), cfr. al Jonayd, *Kitāb fi al oloûhiyah*, in *Opuscles*, ms. cit., VII.

5. Ap. Qoshayrî, éd. Anṣārî, IV, 8 : où il faut corriger « *Abou* (= Ibn) *Manṣûr* » conformément à la rectification d'Ibn Khamîs al Ka'blî (« *manâ-qib...* »). Cfr. ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* XXV, 60; LVIII, 22 et ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor.* X, 36.

6. Car il possède « al 'ilm al ladonî » (mot expliqué par al Hallâj ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor.* XVIII, 64).

collabore à la grâce qui consacre la personnalité de l'homme en une « *personne divinisée* » sont décrites par une série de textes hallâjiens<sup>1</sup>. L'« unification » ascétique du « moi » prépare une sorte d'« endosmose » réelle de l'essence divine<sup>2</sup>. Il est bien difficile de n'y pas voir ce « *holoûl* », cette « incarnation » du Créateur dans la Créature, cette « intrusion » de l'Absolu dans le contingent que l'orthodoxie islamique a toujours repoussée, autant par arguments de logique pure que par tradition.

En dehors de Fâris-ibn-Îsâ al Dînawarî et des Sâlimîyah, personne n'osa, parmi les *şoûfis*, enseigner sans atténuation la pure doctrine du maître, pour laquelle il avait été supplicié. D'innombrables explications postérieures ont démontré, ou voulu, trop abondamment, démontrer qu'al Hallâj n'avait pu être « *holoûl* ».

On soutint, — la conjonction des natures divine et humaine (*lâhoût* et *nâsoût*) étant une thèse interdite, qu'au moment où le *şoûfî* prononce des mots semblables, sa personnalité se trouvait annihilée, volatilisée, et que Dieu seul avait parlé par sa bouche. Telle est la thèse soutenue par le *ţayfoûrî* al Khorqânî († 426/1034)<sup>3</sup>, en bon disciple d'Aboû Yazîd al Bisţâmî († 261/875). Car telle est bien la pensée qu'al Bisţâmî eût voulu exprimer par son célèbre « *Sobhânî! Los à Moi!* ». Mais, quoique toute la tradition *şoûfie* postérieure, abandonnant l'explication « *holoûl* », ait assimilé l'« *Ana al Haqq* » d'al Hallâj au « *Sobhânî* » d'al Bisţâmî, il est certain que cette assimilation est arbitraire. Al Hallâj lui-même a condamné le « *Sobhânî! Los à Moi!* » d'al Bisţâmî en ces termes<sup>4</sup>:

1. Cfr. mon travail d'ensemble. Relire en particulier les fragments d'al Hallâj ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* III, 34; XXX, 45 et LXXXVIII, 13, et ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor.* XXXVII, 7.

2. Cfr. al Hallâj ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* LXVIII, 4.

3. Ap. 'Atţâr, *Taḳkirat al Awliyâ*, éd. Nicholson, II, 211.

4. Trad. persane conservée in al Baqlî *Shafḥîyât*, f° 159a, avec un com-



« مسکین ابو یزید! در بدایت نطق بود ناطق بود از جهت حق بود محبوب با یزید دران میان بنیاد [که] عارف از حق شنود ، با یزید نه بیند و از ان انکار نکند و آنرا بسیار نه بیند »

« Pauvre Aboû Yazîd ! Il commençait seulement d'apprendre à parler ! (Il n'était qu'un débutant) puisque c'était du point de vue de Dieu (qu'il s'exprimait). L'ignorant ! Il croyait à l'existence d'Aboû Yazîd<sup>1</sup> en cela, tandis que le Sage entend cette parole de Dieu ; il y perd de vue Aboû Yazîd, sans penser à le dénier ni à l'exalter ! » C'est-à-dire : Chez al Bisṭāmî, l'union à Dieu n'était pas encore acquise et stable, elle n'avait pas encore cette puissance transformante qui fait de mon « Ana » (je), le « Hoûwa » (il) de Dieu, à chaque instant, dans chacune de mes paroles !

L'explication d'al Khorqânî, développée par al Harawî († 481/1088)<sup>2</sup>, prévaudra néanmoins dans les cercles soufis, tandis que, pour le public profane, al Ghazâlî répandra la théorie de l'illusion d'amour qui, enivrant le mystique, lui fait croire faussement qu'il s'est fondu en son Bien-Aimé. On ne peut songer à résumer ici les nuances des diverses théories de l' « Ana al Ḥaqq » : émises par Aboû Yoûsof al Qazwînî († 488/1095)<sup>3</sup>, al Shahrastûrî (VI<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> s.)<sup>4</sup>, al

mentaire où al Baqlî prétend prouver que c'est une excuse d'al Ḥallâj pour son « Ana al Ḥaqq ! ». Ibn al Dâ'î (*tabṣīrah*... 402), en condamnant cette thèse, la résume ainsi : « بایزید گفت « سبحانی » مسکین بایزید کجا » « بود در ابتدای نطق حق برای او ناطق شد »

1. Son propre « moi », qui n'était pas encore déifié.

2. Ap. *Makâtib*; extrait de sa correspondance in *Shoûshlarî Majâlis al moûminîn*, chap. VI : allégorie de la combustion.

3. Ap. *Akhbâr al Ḥallâj*, extrait in Bostânî *Dâyrat al madrif*, t. VII, p. 150 seq. cfr. *Der Islam*, III-3, 1912, pp. 249-250.

4. Ap. *Al romoûz... al lâhoûtîyah*..., ms. 'Omoûmî, f<sup>o</sup> 15<sup>b</sup> : explication par la théorie de l' « ishrâq » (cfr. *ihyâ*..., III, 287, IV, 174, 230).



Baqlî<sup>1</sup>, 'Omar al Sohrawardî († 632/1234)<sup>2</sup>, 'Attâr († 620/1223)<sup>3</sup>, Majd al Dîn al Baghdâdî († 616/1219)<sup>4</sup>, 'Izz al Dîn al Maqdisî († 660/1262)<sup>5</sup>, Jalâl al Dîn al Roûmî († 672/1273)<sup>6</sup>, 'Afîf al Dîn al Tilimsânî († 690/1291)<sup>7</sup>, Noûr al Dîn al Kasirqî († 690/1291)<sup>8</sup>, Ibn Taymiyah († 728/1328)<sup>9</sup>, 'Alâ al Dawlah al Samnânî († 736/1336)<sup>10</sup>, Naşîr al Dîn al Toûsî († 672/1273)<sup>11</sup>, Aḥmad al Roûmî († 717/1317)<sup>12</sup>, Maḥmoûd al Shâbislârî († 720/1320)<sup>13</sup>, al Bokbârî († 740/1340)<sup>14</sup>, al Jildakî († 743/1342)<sup>15</sup>, Ibn Khaldoun († 808/1406)<sup>16</sup>, Ḥâfîz († 791/1388)<sup>17</sup>, al Nasîmî († 820/1417)<sup>18</sup>, Jâmi († 898/1492)<sup>19</sup>, al Qârî († 1014/

1. Ap. *Shatḥîyât*, f<sup>os</sup> 54<sup>a</sup>, 58<sup>a</sup>, 59<sup>b</sup>, 68<sup>a</sup>, 70<sup>a</sup>, etc., et ap. *tafsîr* in *Qor.* VI, 165, XLI, 53, XLVIII, 10.

2. Ap. *'Awârîf...*, éd. 1312, I, 177.

3. Ap. *Hîlâj Nâmeh*, *Taḍkirat al Awliyâ*, et *Bolbol Nâmeh*.

4. Ap. *Risâlat fî al Safar*, ms. Köprülü, 1589.

5. Pièces de vers et dissertations, ap. *Ḥall al romoûz...* et *Sharḥ ḥâl al Awliyâ*.

6. Ap. *Mathnawî ma'nawî*, II, § 8, vers 64; § 45, vers 70; III, § 16, vers 99, V, § 81 et ap. *Diwân Shams al Ḥaqqîyq*, éd. Tabriz, 1280, p. 199, vers 17-20.

7. Ap. *Sharḥ al mawḍqif*.

8. Ap. *tafsîr* des sôûrates I-LI (ms. Caire) : tome IV, in *Qor.* XXVIII, 48.

9. Ap. *Kitâb ilâ al Manbijî*, in *Jalâ al 'aynayn...* d'al Aloûsî, pp. 54-61; cfr. ses fatwâs « fî al radd 'alâ al Ḥallâj » (ms. cit. *Zâhiriyyah*, Damas).

10. Ap. *tafsîr* in *Qor.* CXII, 4.

11. Ap. *Awṣâf al ashraf*, bâb V, faṣl 6.

12. Ap. *Sharḥ al arba'în*, ms. Paris, Supp. Pers. 115, f<sup>o</sup> 57<sup>b</sup> seq.

13. Ap. *Golshânî Râz*, §§ XXVII-XXVIII-XXIX.

14. Ap. *Nâsiḥat al mowâḥhidîn*, opuscule in ms. 'Omoumî, 11.

15. Ap. *Ghâyat al soroûr...* : théorie alchimique du « tajawhor al nafs » (« transsubstantiation de l'âme »).

16. Ap. *Moqaddamah...*, éd. Caire, 1322, p. 258.

17. Ap. *Ghazal*, 4<sup>e</sup> pièce en bâ (Diwân, éd. Bombay, 1277, p. 12).

18. Le premier poète de langue turque, écorché vif pour avoir prêché la doctrine de l'« Ana al Ḥaqq! » (cfr. *Sha'râwî*, *Yawâqût...*, p. 14; et Gibb, *A History of the Ottoman poetry*, 1900, I, 344-367).

19. Selon lui, c'est en répétant continuellement « Ana al Ḥaqq », qu'al Ḥallâj arrivait à se maintenir en « illihâd », union permanente avec Dieu (trad. in Probst-Biraben, ap. « Initiation », avril 1901, p. 39).

1605)<sup>1</sup>, al Sayyid al Mortadhā († 1205/1790)<sup>2</sup>, Ḥamzah Fānsoûrî de Sumatra<sup>3</sup>. Nous voulons résumer seulement ici trois théories théologiques d'une importance exceptionnelle sur l' « Ana al Ḥaqq », celle d'al Ghazālî († 505/1111), celle d' 'Abd al Qâdir al Kîlânî († 561/1166), et celle d'Ibn 'Arabî († 638/1240).

*Théorie d'al Ghazālî :*

Elle se ressent du caractère contradictoire des deux influences qu'il a subies successivement dans sa formation intellectuelle : ses études de scolastique ash'arite avec al Jowaynî, puis ses recherches de mystique expérimentale avec al Fârmaḍî, le disciple d'al Gorgânî, entreprises après une étude approfondie de la théologie mystique des Sâlimîyah. Al Ghazālî commence<sup>4</sup>, en bon théologien orthodoxe, « şifâtite », par parler du *reflet* que la splendeur de tel ou tel *nom*, de tel ou tel « voile lumineux » de la divinité, détermine dans le cœur du mystique, reflet si brillant que le mystique ébloui s'écrie, dans son illusion « Ana al Ḥaqq ! ». Et il établit<sup>5</sup> qu'il ne peut s'agir ici que d'une illusion, *dangereuse* si elle est propagée, d'une exagération de l'ivresse amoureuse car il ne saurait y avoir « transfert » réel, « transfusion » de l'essence divine ou même simplement d'un de ses attributs, dans la nature humaine du mystique. Mais, à la fin de sa vie, — dans son « *Mishkât al anwâr* », — il ne parle plus des attributs divins comme réellement distincts, et il découvre que l'Être essentiel est la « vraie lumière » et que le nom de

1. Ap. « Sharḥ » du *Shifâ* de 'Iyâdh, impr. Caire, 1285, t. II, p. 745.

2. Ap. *Itḥâf al Sâdah...*, commentaire de l'*Iḥyâ* d'al Ghazālî, éd. Caire, I. 250; VIII, 484; IX, 569.

3. Auteur malais du x<sup>e</sup>/xvi<sup>e</sup> s., ms. de la coll. Snouck Hurgronje (« Mystiek », f<sup>o</sup> 109, f<sup>o</sup> 115, communication du D<sup>r</sup> Rinkes).

4. Ap. *Iḥyâ 'oloum al dîn*, éd. 1312 : I, 27; II, 199; III, 287; IV, 219.

5. Id. et ap. « al maqṣad al asnâ... », éd. 1324, pp. 61, 73, 75; cfr. aussi « ma'ârij al Sâlikîn » ms. Paris, 1331, f<sup>o</sup> 160<sup>a</sup>.



« Vérité » (al Ḥaqq) ne désigne que la pure essence divine, exclusivement et intégralement<sup>1</sup>. Et que la vision exclusive de cette essence divine où le mystique se précipite, en s'écriant « Ana al Ḥaqq ! », c'est le stade suprême, la « fardâniyah » absolue<sup>2</sup>.

*Théorie d'Abd al Qâdir al Kîlânî.*

Le saint fondateur de l'ordre des Qâdiriyyîn, le grand prédicateur hanbalite, le patron de la ville de Bagdad, conciliait ainsi son respect de la chose jugée et son admiration pour al Hallâj<sup>3</sup>.

« طَارَ طَائِرُ عَقْلِ بَعْضِ الْعَارِفِينَ مِنْ وَكْرِ شَجَرَةِ صَوْرَتِهِ ، وَعَلَى إِلَى السَّمَاءِ خَارِقًا صُفُوفَ الْمَلَائِكَةِ ، كَانَ بَازِيًا مِنْ بُرَاةِ الْمَلِكِ مُخِيطَ الْعَيْنَيْنِ بِخِيطِ » وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا « (Qor. IV, 32) فَلَمْ يَجِدْ فِي السَّمَاءِ مَا يُحَاوِلُ مِنَ الصَّيْدِ ، فَلَمَّا لَاحَتْ لَهُ فَرِيْسَةٌ « رَايْتُ رَبِّي » اَزْدَادَ تَحِيْرَةٍ فِي قَوْلِ مَطْلُوبِهِ « فَأَيَّانَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ » (Qor. II, 109) ، عَادَ هَابِطًا إِلَى حَفِيرَةِ خِطَّةِ الْأَرْضِ لِمَكْسَبِ مَا هُوَ أَعَزُّ مِنْ وَجُودِ النَّارِ فِي قُعُورِ الْبَحَارِ ، تَلَفَّتْ بَعْيْنِ عَقْلِهِ فَمَا شَاهَدَ سِوَى الْأَثَارِ فَكَّرَ فَلَمْ يَجِدْ فِي الدَّارَيْنِ مَطْلُوبًا سِوَى مُحَبُّوبَةٍ ، فَطَرِبَ فَقَالَ بِلِسَانِ سَكْرِ قَلْبِهِ « أَنَا الْحَقُّ ! » تَرْتَمٍ بِأَحْنٍ غَيْرِ مَعْهُودٍ مِنَ الْبَشَرِ ، صَقَّرَ فِي رَوْضَةِ الْوُجُودِ صَغِيرًا لَا يَلِيْقُ لِبْنَى آدَمَ ، لَحْنُ بِصَوْتِهِ لَحْنًا عَرَضَهُ لِحَتْفِهِ ، وَنُودِيَ فِي سِرِّهِ « يَا حَلَّاجَ اعْتَقَدْتُ أَنَّ

1. *Mishkât al anwâr...*, éd. 1322, pp. 17-20, 24; ses aveux sont entourés de réticences très suggestives empruntées à ses œuvres antérieures auxquelles il réfère (p. 18-19).

2. Critique ap. « Bahr al ma'ânî » de Moḥammad al Makkî al Tshîshlî (ms. Paris, Supp. pers. 966, f° 132<sup>a</sup> seq.).

3. Ap. al Shaṭṭanawfî « Bahjat al asrâr... » ms. Paris, 2038, f° 72<sup>a</sup> : isnâd viâ al Baṭāyḥî; cfr. récénsion abrégée, id. f° 98<sup>b</sup>.



قُوَّتِكَ و حولكَ بِكَ؟ قُلْ الآنَ نِيَابَةٌ عَنْ جَمِيعِ الْعَارِفِينَ «حَسَبِ  
الوَاجِدِ إِفْرَادِ الْوَاحِدِ» قُلْ «يَا مُحَمَّدًا أَنْتَ سُلْطَانُ الْحَقِيقَةِ أَنْتَ  
إِنْسَانٌ عَيْنِ الْوُجُودِ عَلَى عَثَبَةِ بَابِ مَعْرِفَتِكَ تَخْضَعُ أَعْنَاقُ الْعَارِفِينَ  
فِي حِمَى جَلَالَتِكَ تَوْضَعُ جَبَاهُ الْخَلَائِقِ أَجْعِينَ»

« La raison d'un des Sages s'envola, un jour, hors du nid de l'arbre<sup>1</sup> de son corps, et s'éleva jusqu'au ciel, — où elle pénétra dans les légions des Anges. Mais elle n'était qu'un faucon d'entre les faucons de ce monde, dont les yeux sont chaperonnés par le chaperon « L'homme a été créé débile ». Or cet oiseau n'avait rien vu dans le ciel qu'il pût chasser, lorsque il vit briller la proie « J'ai vu mon Seigneur ! »<sup>2</sup>, et son éblouissement grandit à entendre son But lui dire « Où que vous vous tourniez, vous aurez Dieu en face ». Le faucon redescendit alors, en planant, enfouir sur terre ce qu'il avait pris, — trésor plus précieux ici-bas que le feu au fond des mers; — mais il avait beau tourner et retourner l'œil de sa raison, — il ne voyait que les traces (de l'éblouissement divin). Il revint alors en arrière, et ne put trouver dans les deux mondes d'autre but que son Bien Aimé! La joie l'émut et il s'écria, traduisant l'ivresse de son cœur « Ana al Ḥaqq ! Je suis la Vérité ! ». Il fit résonner son chant suivant un mode interdit aux créatures, il pépia de joie dans le Verger de l'Existence, et ce pépiement ne sied pas aux fils d'Adam. Sa voix modula un chant qui l'exposait au trépas. Et dans l'intime de sa conscience, ces mots retentirent : « O Ḥallâj ! Tu as cru « que ta puissance et ton vouloir ne dépendaient que de toi ? « Déclare donc maintenant, au nom de tous les Sages : « Le

1. Allusion au « Buisson Ardent » de Moïse (Qor. XX, 14); cfr. supra, pp. xx, 81.

2. Ḥadîth, cfr. ici p. 167.

« but de l'extatique, c'est d'isoler parfaitement son Unique ! »  
 « Dis : « O Moḥammad ! C'est toi qui es la preuve de la réalité !  
 « C'est toi qui es l'Homme-Type de l'essence de l'existence<sup>2</sup> !  
 « C'est sur le pas de la porte de ta Sagesse que se prosternent  
 « les nuques des Sages ! C'est sous la sauvegarde de la Majesté  
 « que s'abaissent les fronts des créatures, tous ensemble ! »

Dans une autre occasion, al Kīlānī, interrogé sur le traitement différent qu'une même parole « Ana » (Je) avait valu à Iblīs, réprouvé, et à al Ḥallāj, sanctifié, déclara : C'est parce qu'al Ḥallāj, en la prononçant, « n'avait cherché qu'à anéantir (*fanā*) son « moi »..., tandis qu'Iblīs en la prononçant, « n'avait cherché qu'à conserver (*baqā*) son « moi »...<sup>3</sup>.

### *Théorie d'Ibn Arabī.*

Elle dérive de l'interprétation moniste déjà si nette dans la fameuse qaṣīdah mise par le poète Aboû al Ḥasan 'Alī al Mosaffar<sup>4</sup> († ap. 600/1203) dans la bouche d'al Ḥallāj<sup>5</sup> après son supplice : (بسيط)

(vers 1) قُلْ لَا خَوَانَ رَأَوْنِي مَيِّتًا \* فَبِكُونِي اذْ رَأَوْنِي حَزَنًا

(vers 2) اَتُظَنُّونَ بِأَنِّي مَيِّتُكُمْ \* لَسْتُ ذَاكَ الْمَيِّتِ وَاللَّهِ اَنَا...

1. Ce mot qu'al Ḥallāj prononça effectivement avant de mourir, a peut-être aussi un autre sens, moins orthodoxe (cfr. ici p. 165); cependant 'Īsā al Qaṣṣār assure que les témoins qui l'entendirent le prirent en bonne part (ap. al Sarrāj, in *loma'*, ms. Londres 7710, f° 164b : « ḥasb al tawḥīd, ifrād al wājid ! »).

2. Embryon de la théorie de l'« Insān Kāmil » (cfr. ici p. 140); c'est-à-dire : toi seul, tu es le « Hoûwa hoûwa ! ».

3. Isnād viâ 'Alī al Hīlī, ap. al Bandanījī († ap. 1092/1681) « *Jāmi' al anwār...* » : in biographie d'al Kīlānī (cfr. Bibliogr. 4355-a-1°).

4. Auteur du *Kitāb al madḥnoûn al ṣagħīr* faussement attribué à al Ghazālī (ap. Ibn 'Arabī *Mosāmarāt...*, éd. Caire, I, 158-159).

5. Cfr. la légende anonyme d'al Ḥallāj intitulée « al qawl al sadīd fī tar-jamat al 'arīf al shahīd » (Bibliographie : 970-a-14°).



... فاددموا البيت فرضوا قفصى \* وذروا الكل دفيناً بيننا (vers 6)<sup>1</sup>

(vers 7) و قميصى مرقوة رَمَمًا \* وذروا الطلسم بعدى وثنا...

Ibn 'Arabî la formule dans ses *Foṣoṣ al ḥikam*<sup>2</sup>. C'est une application de sa théorie de l'imagination; les images que crée le rêve de l'homme ont une existence réelle, extérieure à sa pensée, quand cet homme est un Sage ('arif), *puisque* sa volonté reste perpétuellement adhérente, en Dieu, à cette force créatrice qui est l'imagination divine. Mais, tandis que la pensée divine n'oublie, elle, aucun détail de sa création, la pensée du Sage, dont les souvenirs se répartissent en cinq plans distincts<sup>3</sup>, en oublie forcément quelques-uns; si bien que le mot du Sage affirmant « Ana al Ḥaqq! » ne saurait être exact qu'en partie, puisqu'il n'a pas présente à la pensée *toute* la création, simultanément.

On se demandera pourquoi Dieu est ici supposé ne pouvoir prendre conscience de Sa divinité et se l'affirmer qu'en *pensant* la totalité de sa création? C'est que, selon Ibn 'Arabî, « créateur » et « création » sont deux termes unis par un rapport nécessaire. Ibn Taymiyah, son adversaire, l'a bien vu : « Ibn 'Arabî prétend... que l'existence des créatures contingentes est l'essence de l'existence du Créateur : *أنَّ* » « وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق ». Aussi Ibn 'Arabî réfute-t-il de la façon suivante le mot d'al Ḥallâj « Ana al Ḥaqq », « Je suis la Vérité (= Dieu)! » :

« Non, je suis le mystère<sup>4</sup> d'al Ḥaqq, — je ne suis pas *al*

1. Ibn 'Arabî fait allusion à ce vers dans ses *tajalliyât al ilahîyah*.

2. P. 126 de l'éd. de Stamboul, 1891; cfr. aussi ms. Wien, 1898, f° 60<sup>b</sup>; et comparer son autre opuscule intitulé *al Bâ*, ms. Paris, 1339, f° 19<sup>a</sup>.

3. Théorie des cinq ḥadhrât.

4. Extr. d'al Aloûsî, *Jalâ al 'aynayn*..., p. 57; comp. *foṣoṣ*... 103.

5. « Sirr » c'est le subconscient, le subliminal.



Ḥaqq! — Que dis-je, je suis Ḥaqq<sup>1</sup>; — il y a une différence entre nous deux. Je suis l'essence de Dieu dans les choses! Et qu'y a-t-il de visible dans la création, sinon notre essence, à nous deux? »

انا سرّ الحق ما الحق انا \* بل انا حقّ ففرق بيننا

انا عين الله في الاشياء فهل \* ظاهر في الكون الا عيننا

VI-30°.

'Azāzil. — Ce nom, d'origine hébraïque, désigne dans l'Ancien Testament<sup>2</sup> le « bouc émissaire » chargé des péchés d'Israël, c'est dans le « Livre d'Hénoch »<sup>3</sup> qu'il devient un synonyme de Satan, et d'Iblīs. La tradition musulmane en fait le nom générique des Anges les plus « rapprochés » de Dieu.

VI-31°-32°.

Nous avons essayé la traduction de ce passage compliqué dans la *Revue de l'Histoire des Religions*<sup>4</sup>, avant d'avoir découvert la récénsion d'al Baqlī. Celle-ci, quoique très profondément différente de notre premier texte, nous a permis comme on l'a vu, d'en améliorer la lecture et la « scansion ». Les deux récénsions sont trop divergentes pour permettre d'en essayer une traduction commune. Le commentaire d'al Baqlī, traduit ci-dessus<sup>5</sup> donne, d'ailleurs, sinon le sens littéral, du moins la « gamme des teintes » des mots de la seconde récénsion. Reste la première, que nous proposerions aujourd'hui de rendre ainsi :

1. Sans article, « vérité = réalité » : distincte du « Dieu-Vérité », qui la « personnalise » en la pensant.

2. Lévitique, chap. XVI. Nombres, XXIX, 34.

3. Éd. Gfrörer, *Prophetæ veteres pseudepigraphi*, 1840 : cap. VIII, 1 ; IX, 5-X, 6 ; XIII, 1.

4. T. LXIII, n° 2, p. 204.

5. Cfr. *suprà*, p. 96-97.

31. — « Le mouvement de sortie qu'Iblîs esquissait (hors de la présence divine) se trouve en réalité contrecarré par l'immobilité fixe de Dieu qui l'a lié, Iblîs reste placé sous la double lueur du brasier de son bivouac et de la clarté de la science divine.

32. — « Le sol stérile de ses eaux stagnantes est sucé par la sécheresse, son œil est gonflé de larmes qui sèchent incessamment en un cerne, les « sharham » de son regard le maintiennent fixe et immobile, ses prétendues bêtes fauves ne sont que les épouvantails avec lesquels il a cherché à se protéger des bêtes fauves, et s'il ne voit plus rien, c'est qu'il s'est aveuglé lui-même, et pris à ses propres ruses! »<sup>1</sup>.

### VI-33°.

Cette exclamation : « ô frère! » se retrouve dans la littérature ésotérique du temps, à allures initiatiques, comme celle des Druses<sup>2</sup> et des « Ikhwân al Şafâ »<sup>3</sup>.

### VI-36° :

Al Hallâj, suivant, comme les mo'tazilah (comp. Hîjwîro, *Kashf...*, 239), la théorie chrétienne, admet la supériorité de la nature angélique sur la nature humaine. L'orthodoxie fit prévaloir l'idée que les anges ignorent la « science des

1. Ce paragraphe est entièrement différent dans la récénsion d'al Baqlî : « Le lieu où Iblîs agonise de soif est le lieu même où coule l'abondance, — son couteau ébréché a le sourire furtif de l'éclair, — les « sharham » de son regard le maintiennent fixe et immobile, — ses exodes sont simulés, — et ce sont ses propres ruses qui le rendent aveuglé! » — Noter que « *barhama* » est donné in *Lisân-al-'Arab*, éd. 1303, XIV, 314; tandis que « *sharhama* » et « *ṭaṭhama* » sont des « ἀπαξ ». Pour les sentiments exprimés ici, — comp. le mot d'al Hallâj passant, dans une ruelle de Bagdad, — au son surpris d'une flûte exquise : « C'est Iblîs qui pleure sur le monde » pour nous tenter... (al Tanoûkhî, *nishwâr*, 56<sup>b</sup>; — cfr. al Sarrâj, *Maşâri 'al 'ashshâq*, éd. 1301, 98-99).

2. Ap. *Kitâb al noqaṭ*..., éd. Seybold, p. 76.

3. Passim. cfr. aussi, ap. *Opuscules* d'al Jonayd (l. c., II; lettre à Yoûsof ibn al Ḥosayn al Râzî).

noms » qui fut communiquée à Adam (cfr. déjà Ibn 'Aṭā, in al Solamī, *tafsīr* de *Qor.*, VII, 11).

### VII-1° :

Le mot « mashīyah » est ici l'équivalent des mots « irādah »<sup>1</sup> et « qadhā »<sup>2</sup> : il signifie « volonté divine », au sens du « décret » de la *prescience* divine, de prédétermination des actes, bons ou mauvais, qui seront commis. Le mot « mashīyah », peu employé en dehors des milieux ṣūfīs, paraît d'origine chrétienne<sup>3</sup>.

La série des quatre « dawāyr » créés encerclant l'essence divine, « mashīyah, hikmah, qodrah, ma'loūmah (azalīyah) », se rapproche de deux énumérations semblables, données par deux fragments d'autres œuvres d'al Ḥallāj<sup>4</sup>.

### VIII-3°.

« Fī hi » et « 'an ho ». Opposition familière à al Ḥallāj, le premier terme signifiant « al jam' », et l'autre « al ihtijāb » (cfr. ap. al Solamī « *tafsīr* », in LI, 21 (in fine)).

### IX-2°.

Ce passage est capital pour la doctrine ḥallājiyenne<sup>5</sup> : « Le pronom du « tawḥīd » (est-ce le mot « *hoūwa* » dans قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ : *Qor.* CXII, 1 ?) représente tout sujet variable (c.-à-d. non pas Dieu, mais le saint qui Le témoigne alors Le tawḥīd ne consiste pas dans le sujet de ce

1. Cfr. *suprà* p. 145. La mashīyah, c'est-à-dire « *al ma'loūm* », dit al Ḥallāj (ap. al Solamī *tafsīr*, in XLVII, 21 et LXII, 4).

2. Cfr. fragment d'al Ḥallāj, ap. al Solamī, « *tafsīr* », in *Qor.* XXI, 43.

3. Cfr. dans la vieille version arabe des « *Évangiles* » utilisée par 'Abd al Masīḥ ibn Ishāq al Kindī dans sa « *Risālah ilā al Hāshimī* » (écrite vers 210/325? éd. Londres, 1880, p. 156), « *لتكن مشيئتكم* » traduit le grec « *γενήσῃτω τὸ θέλημα σου* » de Matth. VI, 9. Comparer d'ailleurs dans ce texte le dualisme « *malkoūt... mashīyah* » avec le dualisme « *amr... irādah* ».

4. Ap. al Solamī *tafsīr*, in *Qor.* VII, 1 ; XXIV, 35 (170-d-44°, 108°).

5. La récension B. paraît volontairement atténuée.



pronom, au contraire, c'est le signe même de l'expression pronominale, son « *h* », ah! Si tu cries « hélas! », on répond en écho « hé..! » (c'est ainsi que Dieu suscite en nous (par « *holoûl* ») le « *hoûwa* » ». C'est là une déduction stricte de la théorie hallâjiyenne du « *hoûwa hoûwa* » (cfr. p. 130), et 'Omar al Sohrawardî, qui l'a connue, la condamne à propos du sens à donner à « *Ana al Ḥaqq* »<sup>1</sup> :

« ..انه يقول ذلك... على معنى الحكاية عن الله تعالى... ولو علمنا انه ذكر ذلك القول مضمرا الشيء من الحلول ورددناه »

On peut comparer ce passage à *suprà c-11°* : c'est le même procédé d'analyse grammaticale appliquée à la mystique.

#### X 6°-15°.

L'argumentation de ce très subtil passage dialectique est étroitement apparentée à celle que l'on trouvera plus loin *k-3°-13°, 8°*. Il s'agit ici de pousser le « *tanzîh* » jusqu'à ses dernières limites, en montrant qu'aucune définition connue du « *tawḥîd* » (dogme de l'unité divine) n'est acceptable. Une sentence d'Aboû 'Alî al Ḥosayn ibn Aḥmad al Kâtib al Miṣrî († ap. 340/951), ami du qâdhî hallâjiyen Aboû Bakr al Miṣrî, montre clairement en quoi le « *tanzîh* » des ṣoûfis diffère du « *tanzîh* » des mo'tazilis :

المعتزلة نزها الله من حيث العقل فاخطوا، والصوفية نزها الله من حيث العلم فاصابوا<sup>2</sup>

« Les mo'tazilah ont poussé le « *tanzîh* » jusqu'à « retirer « à Dieu<sup>3</sup> » l'*intellect*<sup>4</sup>, — et ils ont péché en cela; — les ṣoû-

1. « *'Awârif al ma'ârif* », ch. IX; en marge de l' « *Ilḥyâ* », éd. Caire, 1312, I, 177.

2. In Solamî, recopié in *Sha'râwî Ṭabaqât...* éd. Caire, 1305, t. I, p. 111.

3. Mettre hors de la définition de la pure essence divine.

4. Le pouvoir d'apprécier le bien et le mal; car Dieu, selon eux, ne sait que le bien : l'Intellect est *créé*, non pas *incrée*.

fiyah ont poussé le « *lanzih* » jusqu'à retirer à Dieu la science<sup>1</sup>, et en cela ils ont vu juste ».

Voici la traduction approximative de ces paragraphes :

7. — « Si, pour définir le Dieu unique, je dis « C'est Lui, « Lui » ! »<sup>2</sup>; on me dira « Cela n'est pas du « *tawhîd* » ! »<sup>3</sup> — 8. Et si je dis « Mais, le « *tawhîd* » de Dieu est positivement sûr ! »; — on me dira<sup>4</sup> « Positivement ! ». — 9. Si je dis : « le « *tawhîd* » c'est affirmer Dieu hors du temps<sup>5</sup> »; on me dira : « *tawhîd* » signifie donc « *tashbîh* »<sup>6</sup>? Alors, aucune « comparaison » n'étant admissible pour caractériser Dieu, — voilà que « *tawhîd* » (selon vous) n'est plus qu'un mot sans rapport aucun avec le Dieu qu'il vise. Et sans rapport non plus avec les créatures (puisque vous l'exilez « hors du temps » !)...... — 10. Si je dis : « le « *tawhîd* » c'est la Parole de Dieu » (*kalâm*); on me dira : « Alors, le « *kalâm* » est un attribut de l'essence »?<sup>7</sup>. — 11. Si je dis « [le « *tawhîd* » exprime] que Dieu *veut* être unique », — on m'objectera « Soit ! Si la volonté divine (*irâdah*) est un « attribut de l'essence », comment se fait-il que ses volitions (*morâdât*) soient des choses créées ? »<sup>8</sup>. — 12. Si je dis « Dieu est le « *tawhîd* » ! Mais pour l'essence divine, seulement » — Alors, l'essence divine, c'est le « *tawhîd* » ? — 13. — Si je réponds « Non, le « *tawhîd* » n'est pas l'essence divine ! » — Alors,

1. La connaissance morcelée, progressive, des actes bons et mauvais car la « *mashâyah* » est créée, non pas incréée (cfr. ici p. 148 et 152).

2. Cfr. sur le « *Houwa houwa* », ici p. 130.

3. Car la troisième personne du singulier ne désigne pas *exclusivement* Dieu.

4. Ironiquement.

5. C'est-à-dire : dans l'absolu.

6. « Comparaison », puisque vous faites intervenir dans la définition le « temps », chose créée.

7. « *Şifat al dât* »; et non pas un « attribut de l'acte » (*şifat al fi'l*) : question controversée âprement alors (cfr. p. 128).

8. Donc, la volonté particulière (*mashâyah* = *irâdah* chez al Hallâj) de Dieu est chose créée, et n'est pas une définition acceptable du « *tawhîd* ».



j'affirme que le « *tawhîd* » est chose créée? — 14. Si je dis « le nom et le dénommé ne font qu'un ». Alors, quel sens peut-on garder au mot « *tawhîd* »<sup>1</sup>? — 15. Et si je déclare<sup>2</sup>: [le *tawhîd* », c'est dire que] « Dieu est Dieu! » — Alors je dis que Dieu est « l'essence de l'essence » et que « c'est Lui, « Lui »? »<sup>3</sup>. »

Ailleurs<sup>4</sup>, al Ḥallâj nous explique pourquoi l'on ne peut dire de la pure essence de Dieu « c'est Lui, Lui! » : I :

« قِيلَ لِلْحَسَنِ (بن منصور) أَهْوَهُو؟ قَالَ بَلَّاءُ هُوَ وَرَاءَ كُلِّ هُوٍ هُوُ  
عِبَارَةٌ عَنْ مُلْكٍ مَا لَا يُثَبَّتُ لَهُ شَيْءٌ دُونَهُ »

« On demanda à al Ḥosayn (ibn Mansûr) (à propos du « *tawhîd* » : « Est-ce Lui, Lui? — Non ! Dieu est au delà de tout « Il » ! Car « il » est une expression qui indique<sup>5</sup> simplement une chose (limitée), dont on affirme ainsi qu'elle ne possède rien d'autre que soi-même<sup>6</sup>. »

II. — Dans son « *ʿaqîdah* », placée par al Qoshayrî en tête du 1<sup>er</sup> chapitre de sa « *Risâlah* »<sup>7</sup>, al Ḥallâj exprime encore l'insuffisance logique du nom « هُوَ » appliqué à Dieu : *وَإِنْ قُلْتُ : « هُوَ »* appliqué à Dieu : « Si tu dis (de Dieu) : « Lui ! » (Hoûwâ), les deux lettres (*hâ* et *waw*) dont se compose ce mot ne sont que sa création<sup>8</sup>... »

1. Il n'a plus de raison d'être!

2. Pour « rompre les chiens ».

3. Proposition réfutée en commençant.

4. In al Solamî *tafsîr* de Qor. CXII, 1.

5. Toute définition est exclusive, restrictive.

6. Tandis que Dieu possède tout.

7. Éd. Anṣârî, Caire, 1290, I, pp. 45-48.

8. Pour al Ḥallâj, comme pour Ibn 'Atâ, les lettres sont créées, — l'alphabet arabe, contrairement aux Ḥanbalites, est chose créée. Al Ḥallâj a motivé sa thèse un jour, — avec ce laconisme ironique qui lui est propre, par ces paroles « مَنْ تَكَلَّمَ بِالْحُرُوفِ فَهُوَ مَعْلُوفٌ وَمَنْ كَانَ كَلَامُهُ بِاعْتِقَابٍ فَهُوَ مُضْطَرٌّ » (in Kalâbâdî « *ta'arraf* » 143-α-8°); c'est-à-dire : « quiconque doit se servir



Ce même argument figure dans l'aqīdah placée en tête de son *Kitāb nafi al tashbih*<sup>1</sup>.

Sur le « tanzih al tawhīd », al Solamī, dans son « *tafsīr* » (des versets Qor. LVII, 3, 5) nous a conservé des fragments d'al Hallāj qui expriment la même doctrine que ce « Tâ Sīn ».

### X-21°.

Cette singulière figure se compose de deux formules numériques, avec, au-dessous, deux fois, la lettre « hâ » (qui est expliquée au paragraphe suivant), et, trois fois, la syllabe « lâ » (« Non ! »). Je n'ai pu arriver à élucider ces deux formules : je pense qu'elles sont numériques, car les signes qu'elles comprennent proviennent visiblement de la numération arabe, surtout dans la seconde, qui se transcrit aisément ainsi :  $\text{---)}\text{---)}\frac{9}{5}\bigg|\frac{59182}{\text{---}}$ . Quelle opération arithmétique les mathématiciens d'alors figuraient-ils ainsi ? Je ne sais, et ne vois pas, dès lors, comment elle pouvait symboliser<sup>2</sup> le « fikr al khâṣṣ » par opposition à la première formule, symbole du « fikr al 'āmm ».

Ces deux formules n'en sont pas moins fort intéressantes, car elles me paraissent l'origine, parfaitement raisonnée, de certains groupes de signes que les ṣūfīs postérieurs ont recopiés sans les comprendre, finissant par utiliser, comme

de lettres pour parler, a une cause ; et quiconque décompose son discours en séries, c'est qu'il y est *contraint* » ; la première proposition joue sur la racine « 'alla » et le « ta'īl », maladie, affaiblissement grammatical d'une consonne ; la seconde établit cette thèse, reprise par les Ash'arites, que la Parole divine est un tout, — indivisible, — et qu'elle ne peut s'épuiser en une succession de séries modalisées pour s'exprimer tout entière.

1. Publiée par al Kalābādī : cfr. *suprà* p. II.

2. Peut-être chiffre-t-elle les lettres correspondantes de l'alphabet, ainsi représentées par leurs valeurs numériques  $\frac{q}{j}\bigg|\frac{j\ q\ a\ d\ b}{\text{---}}$  ? Cela ne donne pas de sens appréciable.

*talismans* cabalistiques, ces débris d'un *alphabet secret*<sup>1</sup> dont je n'ai pu retrouver la clef. Un groupe de dix formules semblables se trouve, entre autres, à la fin<sup>2</sup> d'un manuscrit<sup>3</sup> du « Kitâb al Qoṭb wa al Imâmayn wa al Modalajayn » d'Ibn 'Arabî, où elles jouent un rôle talismanique. Il ne faut pas les confondre avec d'autres sigles, bien plus répandus, empruntés par les soufis postérieurs<sup>4</sup> aux sigles astrologiques des sept planètes<sup>5</sup>.

### XI-1°.

La thèse fondamentale de ce « Tâ Sin », l'idée que la Sagesse, cette seule connaissance adéquate de l'essence divine ne peut être qu'« infuse », et par Dieu lui-même, en une opération toute divine qui « déifie » l'homme en quelque manière<sup>6</sup>, est résumée de façon catégorique par trois fragments ḥallâjiyens conservés par al Kalâbâdî<sup>7</sup> :

- « لا يعرفه إلا من تعرف إليه ، ولا يوحد إلا من توحد له ، ولا يؤمن به إلا من لطف له ، ولا يصفه إلا من تجلّى لِسِرِّه »

« Nul ne Le connaît, s'Il ne lui a donné la Sagesse ; — nul ne Le dit vraiment un, s'Il ne l'a unifié ; nul ne croit en Lui s'Il ne lui en a fait la grâce ; — nul ne Le décrit, s'Il n'a rayonné dans sa conscience intime ! »

1. Cfr. les alchimistes; comp. alphabet de la *simyâ*, in ms. Paris, 2675, ff. 29<sup>a</sup>, 36<sup>a</sup>, 37<sup>b</sup>, 42<sup>b</sup>; cfr. les « lettres à lunettes », d'origine juive (A. Danon, *Amulettes sabbatiennes*, J.A.P. 1910, p. 6, n. 2, p. 14).

2. F° 5<sup>a</sup>, titre cité sous le n° 417 dans la liste de Tâhir beg.

3. In « majmoû'ah », n° 2, Bibl. 'Omoûmî, Stamboul.

4. Cfr. ms. Londres, 888, f° 342<sup>a</sup>.

5. Cfr. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 155-156.

6. Cette thèse est en connexion étroite avec ce que la scolastique occidentale appelait « l'information ».

7. In « ta'arrof » (143-a-13° , 16°, 42°).

« أَنْ اللَّهَ عَرَفْنَا نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ ، وَ دَلَّنَا عَلَى مَعْرِفَةِ نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ ، فَقَامَ II.  
شَاهِدُ الْمَعْرِفَةِ بِالْمَعْرِفَةِ ، بَعْدَ تَعْرِيفِهِ الْمَعْرُوفِ بِهَا »

« C'est Dieu Lui-même qui Se fait connaître à nous en Soi, — c'est par Lui-même qu'Il nous mène à la connaissance de Lui-même, — et c'est Lui qui, au dedans de la Sagesse demeure le Témoin de la Sagesse, après qu'Il l'a fait connaître à celui dont Il a fait un Sage ».

« الْمَعْرِفَةُ إِحْضَارُ السِّرِّ بِصَنُوفِ الْفِكْرِ ، فِي مِرَاعَاةٍ مُوَاجِدِ الْأَذْكَارِ ، عَلَى III  
حَسَبِ تَوَالِي أَعْلَامِ الْكُشُوفِ »

« La Sagesse ! C'est l'introduction graduelle de la conscience intime parmi les catégories de la pensée<sup>1</sup>, à l'aide des illuminations internes dues aux prières rituelles, — en suivant le progrès didactique ininterrompu des révélations qui se succèdent ».

### XI-3° seq.

3° Celui qui dit : « Je connais Dieu, parce qu'Il me manque (=parce que je Le désire) ! ». — Comment celui qui se dit dans le besoin peut-il connaître Celui qui Est, en plénitude ? — 4° Celui qui dit : « Je Le connais, parce que j'existe ! » Deux absolus ne peuvent coexister ! — 5° Celui qui dit : « Je Le connais, puisque Il m'est inconnu ! » — L'agnosticisme est tout voile, — la Sagesse réside derrière ces voiles vains. — 6° Celui qui dit « Je Le connais, par Son Nom ! » — Le nom n'est pas séparable du dénommé, quand ce dénommé est incréé... — 7° Celui qui dit « Je Le connais, par Lui ! » — C'est dédoubler l'objet que l'on prétend connaître... — 8° Celui qui dit « Je Le connais, par Son œuvre ! » C'est se suffire de l'œuvre sans son créateur. — 9° Celui qui dit « Je

1. La présentation du « subconscient » dans le domaine de la réflexion.



Le connais, par l'imperfection même de l'aperception que j'en ai! » Si elle est imparfaite, elle est discontinue, et comment une connaissance discontinue peut-elle saisir tout son objet? — 10° Celui qui dit « Comme Il me l'a appris, je Le connais! » Cela, c'est la science (discursive), — c'est revenir à la prescience; or la prescience est distincte de l'essence<sup>1</sup>; et si elle s'en écarte, comment la comprendre? — 11° Celui qui dit « Je Le connais, tel qu'Il S'est décrit! » C'est se suffire de la Tradition sans contact direct. — 12° Celui qui dit « Je Le connais, par doubles définitions! »; l'objet à connaître est chose unique (simple), — qui ne souffre ni localisation, ni sectionnement. — 13° Celui qui dit « l'Objet connu Se connaît Lui-même! » c'est avouer que le Sage reste lié (conditionné) par le fait de sa différence même (d'avec son objet), tandis que l'objet (à la fois sujet et objet) ne cesse de Se connaître en soi! — ...18° Celui qui dit « Je Le connais, dans Sa réalité! » place en cela son « être » plus haut que l'Être qu'il dit connaître, — car celui qui connaît une chose *dans sa réalité* la dépasse en puissance, parce qu'il la connaît ».

Cette dialectique serrée détruit ainsi un certain nombre de thèses alors célèbres. Le sixième article vise la thèse hanbalite de l'identité de Dieu avec ses noms révélés dans le Qorân<sup>2</sup> et déblaye le terrain pour la croyance au « nom ineffable » (ism a'zam). Le septième détruit l'hypothèse que « Hoûwa » peut être un nom de Dieu, et prépare à la doctrine du « Hoûwa hoûwa ». Le huitième est une application du « tanzîh » (cfr. *suprà*, p. 103). Le neuvième, dirigé contre une thèse traditionnellement attribuée au khalife Aboû Bakr<sup>3</sup>, prépare la

1. Cfr. *suprà* p. 153.

2. Cfr. al Kîlânî, *Ghonyah...*, I, 54, où sont données les thèses d'Ibn Hanbal.

3. Cfr. Qoshayrî, éd. Anṣārî, IV, 148: Ibn 'Arabî, *Fotoûhât...*, III, 149; Shahrastânî, éd. 1317, II, 111-112.

condamnation du relativisme (article suivant). Le dixième est analysé plus loin. Le onzième plaide pour l'expérimentation mystique contre le formalisme traditionnel des écoles (cfr. discussion d'al Ḥallāj et d'al Nahrjōūrī à la Mekke)<sup>1</sup>. Le douzième vise comme insuffisante et purement négative la théorie contemporaine d'Aboû Sa'īd al Kharrāz<sup>2</sup> que « Dieu pouvait être défini comme étant le seul objet de connaissance unissant simultanément deux aspects contradictoires (dhaddayn) : « premier, dernier, caché, apparent... » — ». Le treizième conclut à la nécessité d'une « consommation du sujet en son objet » pour qu'il y ait connaissance parfaite, sans résoudre l'objection de « ḥoloûl » et d'« imlizāj ».

*k-10°.*

« ...La prescience laisse de côté l'essence ». Al Ḥallāj, convaincu du relativisme des sciences, a exprimé nettement la supériorité de la *sagesse* (ma'rifah = gnose) sur la *science discursive* ('ilm). L'antinomie « 'ilm-ma'rifah » était alors envisagée de façon différente par d'autres ṣoûfis. Car, par suite du caractère « scripturaire » et « textuel » de l'Islām<sup>3</sup>, le mot « science » englobe à la fois l'ensemble des connaissances objectives rationnelles et les prescriptions de la Loi, la forme écrite du Qorân, qui est l'essence de la religion selon le sunnisme pur. Aussi les plus prudents des ṣoûfis, au rebours d'al Ḥallāj, proclamaient avec al Jonayd († 298/910) la supériorité de l'« 'ilm » sur la « ma'rifah »<sup>4</sup> :

1. In *Akhbār al Ḥallāj*, ms. Londres 888 ff. 340<sup>b</sup>-341<sup>a</sup>.

2. Cfr. ap. Ibn 'Arabī, *Foṣoṣ...*, éd. 1891, pp. 94-95; adoptée dans les « 'aqīdah » d'al Ḥallāj comme exprimant le « tanzīh » préliminaire.

3. Cfr. le fameux ḥadīth sur « l'encre des savants, qui pèse plus que les larmes des saints et que le sang des martyrs! » attribué, ce qui surprend, à Ḥasan Baṣrī par al Ghazālī (*iḥyā...* I, 6).

4. Baqlī, *l. c.* in *Qor.* XLVII, 21; — comp. *Kitāb al mīthāq* d'al Jonayd (Opusc., ms. cit., vi).



قَالَ الْجَنِيدُ « الْعِلْمُ أَرْفَعُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَأَتَمُّ وَاشْمَلُ وَاكْمَلُ ، تَسْمَى اللَّهُ بِالْعِلْمِ وَلَمْ تَسْمَى بِالْمَعْرِفَةِ ، وَقَالَ « وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ » (Qor. LVIII, 12) ثُمَّ لَمَّا خَاطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى صَلَواتُهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاطِبُهُ بِأَتَمِّ الْأَوْصَافِ وَاكْمَلِهَا وَاشْمَلِهَا لِلْخَيْرَاتِ فَقَالَ « فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » (Qor. XLVII, 21) وَلَمْ يَقُلْ « فَاعْرِفْ » لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَعْرِفُ الشَّيْءَ وَلَا تَحِيطُ بِهِ عِلْمًا ، وَإِذَا عَلِمَهُ وَاحْاطَ بِهِ عِلْمًا فَقَدْ عَرَفَهُ »

La solution d'al Ḥallāj était une conséquence de son attitude dans la controverse sur l' « *ʿaql* », la *raison*. Al Kalābādī, l'élève du ḥallājiyen Fāris-ibn-ʿIsā, donne comme interprétant l'opinion commune de ses maîtres sur la *raison* la sentence suivante d'Ibn ʿAṭā, l'ami d'al Ḥallāj<sup>1</sup> :

قَالَ ابْنُ عَطَا « الْعَقْلُ آتَةٌ لِلْعِبَادِيَّةِ \* لَا لِلْإِشْرَاقِ عَلَى الرَّبُوبِيَّةِ »

« La raison est l'outil de travail de notre servage (de créatures), — elle n'illumine pas le divin ». Aussi qu'arrive-t-il, si la raison entreprend de pénétrer l'essence divine, ce pour quoi elle n'est point faite ? Sahl al Tostarī († 283/896), le premier maître d'al Ḥallāj, l'expliquait déjà en termes énergiques<sup>2</sup> :

« سَهْلُ (سهل) عَنِ الْعَقْلِ قَالَ هُوَ الْعَافِيَّةُ سَعْرَةٌ ، إِنَّ الْعَقْلَ إِذَا لَمْ يَصْرِفَ فِي ذَاتِ اللَّهِ صَارَ عِدَا عَدُوًّا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ »

« La raison, c'est cette bonne santé (de l'esprit) qui est capable de le rendre malade ! (Comment cela ?) Oui, parce

1. In *ta'arraf* à la suite de la sentence (143-a-12°).

2. Ap. Abū al Qāsim al Ṣaḡalī († vers 390/999) *Kitāb al sharḥ... min kalām Sahl*, ms. Köpr. 727, chap. V, in fine ». — Livre écrit à Qayrawān d'après al Nahāwandī et son choix du livre des « mille sentences » de Sahl directement recueillies par Abū al Ḥasan Ibn Sālim, le fondateur des Sālīmīyah.



que, lorsque la raison [s'aperçoit qu'elle] ne peut se muer en l'essence divine, elle devient haineuse et hait Dieu.... ». C'est ce qu'al Hallâj exprime à son tour en deux vers souvent cités<sup>1</sup> : (بسيط)

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِداً \* اسرحه في حيرةٍ يلهو  
شاب بتلبيس اسرارهُ \* يقول من حيرته « هل هو؟ »

« Celui qui, pour rechercher Dieu, prend la Raison comme guide, — se voit « lâché »<sup>2</sup> (par elle) dans une perplexité où il lui faut s'ébattre. Sa conscience intime se trouble dans l'équivoque, — et il finit par se demander, ébloui « Est-ce Lui? » — Ce n'est que deux siècles plus tard que l'éclectisme des soufis monistes combinerà la conception grecque de la primauté de la Raison (*'aql*) avec les données expérimentales soufies sur l'Esprit (*roûh*).

Ailleurs<sup>3</sup>, al Hallâj se sert d'une curieuse méthode d'élimination pour épurer l'idée de « ma'rifah » de toute idée de science (*'ilm*) : toutes les sciences se réduisent à la science du Qorân, qui se réduit à la science des lettres isolées<sup>4</sup>, — qui se réduit à la science du « lam-alif » (le « Non ! » négation absolue), — qui se réduit à la science du *Point primordial* (al noqṭah al aṣliyah), qui se réduit à la Sagesse (Ma'rifat), science de la « mashîyah », — qui réside dans l'abîme du « Lui » divin.

Cette théorie de la *noqṭah aṣliyah* est remarquable, — car elle coïncide avec la « nekuda rishuna », point primor-

1. Ap. al Kalâbâdî, *ta'arraf* (143-a-12°). — Dans un autre fragment en prose (id. 143-a-17°) al Hallâj reprend et précise cette idée.

2. Comme le bétail au pâturage.

3. Ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* VII, 1, etc. — Cfr. texte d'al Hallâj, in ms. Londres, 888, f° 336a, contenant la phrase « الهو والسير طريقتان الى معرفة النقطة الاصلية »; cfr. ms. Solaymaniyyah, 1028, XXV, f. 11.

4. Placées en tête de certaines soûrates.

dial » de la Qabalah juive<sup>1</sup>, — et le « khâ » des philosophes sanscrits étudiés par al Bîroûnî<sup>2</sup>.

*XI-14°.*

« baydhâ... sawdâ. — » Cfr. le texte évangélique Malth. V, 36.

*XI-15°.*

*Qalb* : le cœur. — Le langage mystique unit sous ce mot deux données : matérielle, le *viscère*, le « morceau de chair » comme dit ici al Hallâj (*modhghah jawfâniyah*), — et surnaturelle, le « point d'impact du regard divin », *mawdhî' nazar al Haqq*<sup>3</sup>. Selon les *şoûfis*, le cœur de chair, cet organe régulateur et enregistreur des variations de la tonalité générale de l'organisme, (équilibrateur nous le savons, du rythme circulatoire du sang qui maintient constante la température vitale), — ce muscle creux et insensible est aussi *l'organe de la contemplation*<sup>4</sup>; et, dans l'extase, il y a emprise divine directe sur la pulsation vitale (ralentissement cardiaque). Il est très digne de remarque que, dans la littérature arabe qui situe généralement le contre-coup des émotions dans le *foie* et la *bile*, — seuls, les auteurs mystiques ont parlé du *cœur*. Ainsi s'est constituée leur « science expérimentale des cœurs » *'ilm al qoloûb*<sup>4</sup>, sur des prémisses dialectiques posées par divers *mo'tazilah* : Aboû al Hoḍayl (*farq*, 110), Ibn Hâyiṭ (*farq*, 256), Ashwârî et Foûṭî; et par Ibn al Rawandî (cfr. *shâmil*, ms. cit., f° 14<sup>a</sup>).

1. Références in Etheridge *Hebrew literature*. London, 1856, p. 319.

2. *Târikh al Hind*, texte p. 169, trad. I, 353. Voici ce qu'il dit du « كء » : « النقطة 'عنوا بها العلة الاولى العالیه على جميع الموجودات ».

3. Al Hallâj et Fâris, ap. Solami *tafsîr* in Qor. XXXIII, 72, etc.; comp. Ghazâlî, *iḥyâ...*, III, 11.

4. Cfr. la critique du malékite Tortoşhî († 520/1126) sur al Ghazâlî : « ... il s'écarta de la route des ulémas, ... il s'occupa des maîtres en la « science des cœurs » ... » (ap. Sallâmî, *Ra'id...*, II, 355).

## XI-22°.

Ce passage, qui décrit l'état final du Sage en termes volontairement obscurs, doit être rapproché de *e-35°-39°*. Mais ici nous n'avons plus le secours du commentaire. Le mot « مَنْ تَوَاجَدَ (بالتوحيد) » rappelle le mot du Shiblî « لاصقها فاقد » : « Celui qui *trouve* sa joie dans le « *tawhîd* », se *perd* lui-même ».

## XI-23°.

« La Sagesse n'est semblable qu'à Elle-même, — Dieu n'est semblable qu'à Lui-même, — et cependant Elle est semblable à Lui, Il est semblable à Elle... Elle n'est pas Lui, Il n'est pas Elle, — et cependant il n'y a de Lui qu'Elle, et d'Elle que Lui, — il n'y a d'Elle que Lui ! il n'y a de Lui que Lui ! . Ce passage, où al Ḥallâj affirme l'identité, en dernière analyse, de la Sagesse et de Dieu, — paraît construit pour être récité comme un « *dîkr* » (litanie) <sup>2</sup> : « Lâ Hoûwa illâ Hya ! ».

## XI-25°.

« Le Créateur demeure le Créateur, — et la création est la création ». Telle est l'ultime différence que l'union transformatrice et la « déification » la plus parfaite ne sauraient effacer, puisqu'elle est le signe de l'amour <sup>3</sup> : al Ḥallâj le dit ailleurs avec netteté <sup>4</sup> :

« لَا فَرْقَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَبِّي إِلَّا بِصِفَتَيْنِ ، وَجُودَنَا مِنْهُ وَقَوَامُنَا بِهِ »

1. In *Qoshayrî Risâlah*, éd. Anşârî, IV, 49-50.

2. C'est peut-être de là que dérive l'observation sur le « *dîkr* » des Ḥallâjîyah, consistant à répéter « Lah Hou, Lah Ha, Lah Hi » (in *Le Châtelier, Confréries musulmanes du Hedjaz*, 1887, p. 33, n. 1; source inconnue).

3. Manifesté par la création de la « *nâsoût* » de Dieu, le « *hoûwa hoûwa* », ostension du secret de l'amour divin selon al Ḥallâj (cfr. *suprà* p. 130).

4. Ap. Ibn Dihdâr Fânî († 1016/1607) « *Sharḥ Khoṭbat al bayân* », ms. Ind. Off. Pers. 1922, f° 207a.



« (Au terme de la sainteté) il n'existe plus, entre Dieu et nous, que deux caractères différentiels : le fait que c'est de Lui que vient notre existence, — et en Lui que subsiste notre substance. »

En d'autres fragments<sup>1</sup> très remarquables, — al Hallâj note expressément qu'il ne s'agit pas d'admettre un *mélange*, une *fusion*, une *inclusion* illogique et irréalisable de l'Absolu divin dans notre contingence, — de la divinité (ilâhîyah) avec notre chair (basharîyah) ; le mot même de *holoûl*, « infusion » que nous avons employé jusqu'ici par approximation trahit sa vraie pensée<sup>2</sup> ; selon ses termes stricts, Dieu anéantit littéralement, dans les créatures qu'Il sanctifie, — leurs attributs de créatures, — pour les ressusciter pourvus de Ses propres attributs divins<sup>3</sup> ; c'est « l'essentialisation », *tajawhor*<sup>4</sup>, du saint enfin personnalisé, par un miracle de la grâce,

« Tel qu'en lui-même, enfin, l'éternité le change<sup>5</sup> ».

1. Ms. Solaymanîyah, 1028, XXV, ff. 10-11.

2. Al Hallâj l'écarte, en un fragment conservé ap. al Solamî, *tafsîr*, in Qor. LVII, 3 (in fine). Ja'far Sâdiq l'admettait (Baqlî, *tafsîr*, f° 265<sup>b</sup>).

3. Ap. al Solamî, *tafsîr*, in Qor. XXX, 45.

4. Le mot est d'al Jildakî.

5. S. Mallarmé, *Le tombeau d'Edgar Poe*.



## CONCLUSION

---

Le texte qui nous explique le mieux la doctrine de la sanctification ḥallâjiyenne, c'est la « prière qu'al Ḥallâj récita en prison », la veille de son supplice : le lundi 25 mars 922 (23 ḍoû al qa'dah 309). Peu de textes qui soient plus sûrement contemporains, et dont la multiplicité des recensions conservées nous atteste davantage l'importance :



A. — Recension d'Abou al Ḥadīd al Miṣrī selon al Solamī<sup>1</sup>. E. — Traduction persane d'Al Baqlī in « *Shatḥiyāt* »<sup>1</sup>.  
 B. — Recension de Ḥamd-ibn al Ḥallāj selon Ibn Bākoūyeh<sup>1</sup>. D. — Recension d'Ibn al Ḥaddād al Miṣrī selon ms. Berlin 3492<sup>1</sup>.  
 C. — Recension d'Ibn al Ḥaddād al Miṣrī selon ms. Londres 888<sup>1</sup>.

1. نَحْنُ شَوَاهِدُكَ فَلْيُودِ  
 لَسْنَا عَزَّتُكَ لَتَبْدَا مَا  
 شَتَّتَ مِنْ شَانِكَ  
 وَمِشْتِكَ

2. وَأَنْتَ الَّذِي فِي  
 السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ  
 إِلَهُ،  
 3.

1. نَحْنُ شَوَاهِدُكَ نَلُودُ  
 بَسْنَا عَزَّتُكَ لَتَبْدَى مَا  
 شَتَّتَ مِنْ شَانِكَ وَ  
 مِشْتِكَ

2. أَنْتَ الَّذِي فِي  
 السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ  
 إِلَهُ،  
 3. يَا مُدَهَّرَ الدَّهْوَرِ

وَمُصَوَّرَ الصُّورِ يَا مَنْ  
 ذَلَّتْ لَهُ الْجَوَاهِرُ  
 وَسَجَدَتْ لَهُ الْأَعْرَاضُ  
 وَانْعَقَدَتْ بِأَحْرَةٍ

1. In al Khaṭīb *tārīkh*  
*Baghdād* ms. Köpr.  
 1025 (vocalisé) (K), Az-  
 har (A), Ḥakīm Oghlī  
 'Alī pāshā (HO).  
 2. sic K.

1. In « *bidd'at ḥal al*  
*Ḥallāj wa nihāyatoko* »  
 (ms. cit. suprā p. lxxvi)  
 reprod. ap. al Dahabī,  
*tārīkh al Islām*, sub  
 anno 309.

1. نَحْنُ بِشَوَاهِدِكَ  
 نَلُودُ وَبَسْنَا عَزَّتُكَ  
 نَسْتَصْنِي لَتَبْدَى مَا لَبِثَ  
 مِنْ شَانِكَ

2. وَأَنْتَ الَّذِي فِي  
 السَّمَاءِ عَرْشُكَ وَأَنْتَ  
 الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ  
 وَآفٍ الْأَرْضِ إِلَهُ

3.

1. F<sup>o</sup> 334a-b.

1. Ms. cit. F<sup>o</sup> 163a-b.

A

B

C

D

E

الاجسام و تصورات

عنده الاحكام

4. تتجلى لما تشاء

تجليك في مشيتك

كأحسن الصورة

4. تجلى كما تشاء

تجليك في مشيتك

كأحسن الصورة و لا

4. تجلى كما تشاء

مثل تجليك في مشيتك

كأحسن صورة و لا

لاحسن الصورة [و في

نسخة « مثل تجليك

في مشيتك كأحسن

الصورة » ]

5. والصورة فيها الروح

الناطقة بالعلم و البيان

و القُدرة ،

6. ثم أوعزت الى

شاهدك الانى في

ذاتك الهوى ،

5. والصورة فيها الروح

الناطقة بالعلم و البيان

والقدرة و البرهان ،

6.

5. والصورة فيها الروح

الناطقة بالعلم و البيان

و القدرة و البرهان ،

6.

1. A : تشاء ؛  
K : تجلا .

2. K — HO : أوعدت .

3. Sic : pour الهوى .

K — HO : الهوى .

4.

5.

6.

A	B	C	D	E
7. كيف انت اذا	7. لما أَرَدْتُ بِدَائِي ،	7. كيف انت مثلت	7. كيف انت اذا	7. چون ما بيني اگر
مثلت بذاتي ، عند	و اظهرتني عند عقيب	بذاتي عند اغيابك	مثلت بذاتي عند	ترا مُثَلِّه ، كند بذات
عقب كراتي ، ودعوت	كراتي ، ودعوت الى	ذاتي ،	ذاتي ،	تو پيش عقب كرات
الى ، ذاتي بذاتي ،	ذاتي بذاتي ،			تو ترا بخواند ذات
8. و ابدیت حقائق	8. و ابدیت حقائق	8. و اظہارِک معارج	8. و اظہرت معراج	8. انکہ حقائق علوم
علومی و معجزاتی ،	علومی و معجزاتی ،	علومی و مُعْجِزَاتِي ،	علومی بمعْزِي ،	و معجزات ، خود
9. صاعداً في معارجي	9. صاعداً في معارجي			پیداکنم ،
الى عروش اَزَلِيَّاتِي ،	الى عروش اَزَلِيَّاتِي ،		9.	9. صاعد شوم در معارج
				خویش بعروج ازیلات ،

4. HO : پد (sic).

5. Mq. copie A.

یعنی « مرا یار » .  
 کنند کرتی بعد از گرتی .  
 یعنی « حَقِّم » ندان .  
 کند از ذات من بذات

من .  
 یعنی از من شواهد .  
 عالم علوی پیدا نشود ...  
 صعود روحش بود .  
 بمعادن ازل ، اضافت  
 ازل بخود کردن آن بود  
 که او فعل حق بود  
 و ازل حق . راست





NOTE : Ce texte figure dans un récit des derniers moments d'al Ḥallāj dû à son « khādim » Ibrāhīm ibn-Fātik<sup>1</sup>, qui avait été emprisonné avec lui. Cet Ibn Fātik est un ṣūfī connu<sup>2</sup>, et si d'autres récits portant son nom et relatifs à al Ḥallāj peuvent être discutés<sup>3</sup>, celui qui nous occupe est sûrement contemporain, puisqu'il fut publié par le grand qādhī Ibn al Ḥaddād al Miṣrī, qui mourut en 345/956<sup>4</sup>, possesseur d'une haute réputation à la fois dans les milieux juridiques shāfi'ites, et dans les milieux ṣūfīs.

Voici la traduction :

« Nous voici : c'est en Tes Témoins<sup>5</sup> qu'il nous faut chercher le refuge, et dans la splendeur de Ta gloire la clarté, pour que Tu fasses paraître (enfin) ce que Tu as voulu de Ta puissance et de Ton décret ! Car c'est Toi qui es au ciel le Dieu, et sur terre le Dieu<sup>6</sup> ! O Toi qui rayannes (à travers l'univers)

1. Ḥamd, fils d'al Ḥallāj, le dit positivement dans l'introduction du récit publié par Ibn Bākoūyeh (in *bidāyah*).

2. Aboū al Fātik Ibrāhīm al Baghdādī ibn Fātik-ibn-Sa'īd : fils d'un shaykh syrien de Bayt al Maqdis (Jérusalem) (selon Harawī « *tabaqāt...* » cfr. 1059-a-27°). « Rāwī » admis par al Qoshayrī (*Risālah*, éd. Anṣārī, IV, 4, 97). Il ne faut pas le confondre, comme cela s'est fait, avec son frère Aboū al 'Abbās Aḥmad, surnommé al Razzāz (Jāmī, *Nafahāt...*, 170).

3. Ap. *Akhbār al Ḥallāj*. Tandis que l'isnād de la récitation qu'al Khaṭīb a empruntée à al Solamī comprend comme unique intermédiaire entre al Solamī et al Miṣrī un juriste shāfi'ite autorisé Aboū Bakr Moḥammad ibn al Qaffāl al Shāshī, mort en 365/975 (Ḥājj Khalīlah, éd. Flügel, II, 639; III, 413).

4. Aboū Bakr Moḥammad ibn Aḥmad al Kinānī al Miṣrī, surnommé « Ibn al Ḥaddād » et « Aboū al Ḥadīd » ; né en 264/877 mort en 345/956 ; juriste, disciple d'al Ṭabarī, puis shāfi'ite, écrivit le *Kitāb al forū'* ; il était répandu dans les milieux ṣūfīs (cfr. Ibn Khallikān, éd. Boulāq, 1859, I, 163 ; *Fihrist*, I, 235 ; Ibn Taghrībirdī *Nojūm...*, II, 340-341 ; al Qoshayrī, IV, 12, 184 ; Jāmī *Nafahāt...*, éd. Lees, 210). Il fut effectivement grand qādhī d'Égypte en 322-324, 324-325 et 333-334 (cfr. Al Kindī, *Histoire des qādhs d'Égypte*, éd. Gottheil, 156, 157, 159, 164).

5. Théorie du « Shāhid », cfr. p. 140.

6. La récitation B ajoute ici « O Toi qui a déroulé le temps et façonné l'espace, — devant qui s'humilient les substances et se prosternent les accidents, — par qui se cohèrent les corps et sur qui se modèlent les lois ! ».

tout ainsi que Tu l'as voulu, comme au jour où Tu as pris pour rayonner, suivant Ton décret, la « Plus Belle Forme » (l'humaine)<sup>1</sup>; Forme qui contenait<sup>2</sup> alors l'Esprit, seul à Te témoigner par la science, l'éloquence et la liberté!

« Depuis, c'est (moi,) ton Témoin actuel, que Tu as investi de l'essentielle personnalité<sup>3</sup>! Et, tout ainsi que Toi, autrefois, Tu élis mon essence pour qu'elle Te représente (parmi les hommes), — quand, grâce après grâce, — Tu en vins à faire reconnaître (et proclamer) mon essence comme l'Essence suprême<sup>4</sup>, — et que moi je faisais voir les réalités de mes connaissances et de mes miracles, — et que je m'élevais, dans mes « Ascensions », jusqu'aux trônes de mes prééternités, d'où j'ai prononcé le mot créateur de mes créations<sup>5</sup> :

« — De même, maintenant, me voici, moi, (encore à Ta disposition), — pour être exposé en public, exécuté, mis au gibet, brûlé, — mes cendres livrées aux vents et aux courants,

« — Car, en vérité, un seul grain de (mes cendres) cet aloès<sup>6</sup>, qui va brûler pour Toi, assure au temple futur de mes apothéoses<sup>7</sup> une base plus grande que les plus grandes montagnes! ».

— Les antithèses rythmées de cette prière, qui, devant les

1. En Adam, cfr. *Qor.* XCV, 4.

2. B : qui *était*... cfr. al Kharrâz, l. c. *suprà*, p. 132.

3. Le « Hoûwa hoûwa », le pouvoir de dire « il », au nom de Dieu.

4. Allusion au mot « Ana al Ḥaqq! » (note 2, d'al Baqlî, p. 205).

5. Du point de vue de son existence surnaturelle, en tant que déifié (Ana al Ḥaqq), al Ḥallâj peut considérer son existence naturelle (en tant qu'homme), comme étant sa propre « création », « barrîyah » (note 4, d'al Baqlî, p. 205).

6. Sub rad. « *الْيَتَجَوَّجُ* » و « *الْأَنْجُوجُ* » العود الذي يُتَبَخَّرُ بِهِ : تَجَّ : »

(*Lisân al 'Arab*, éd. 1300, II, 198). Le mot est employé dans un ḥadîth sur la chute d'Adam hors du Paradis (cfr. Ibn al Athîr, *Gharîb al Ḥadîth*, s. v.).

7. Mon corps ressuscité, transfiguré, glorieux.



splendeurs prééternelles du « Roûh », — relie si étroitement les grâces de l'élection aux rigueurs d'un très prochain supplice, — évoque comme un écho des paroles dites *in supremae nocte coenae*, avant la Croix, selon l'Évangile de saint Jean « Καὶ νῦν δόξασόν με, Σὺ Πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον, πρὸ τοῦτο ὅτι τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ Σοι »<sup>1</sup>.

1. Ioan. XVII, 5. Comp. S. Paul, *Ephes.*, I, 4 : « Καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἴτ' ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἁμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ ».

---

# INDEX GÉNÉRAL

## DE L'INTRODUCTION, DU COMMENTAIRE, DES OBSERVATIONS ET DES NOTES

### I. — TABLE DES NOMS (\*)

(\* Les œuvres sont en italiques. — *az* et *Aboû* sont classés au rang du nom qu'ils précèdent.)

#### A

Adam, XII, XVIII, XXIV, 5, 88-92, 94  
96, 98, 106, 129, 130, 131, 170,  
171, 181, 186, 207.  
*Akhbâr al Hallâj*, XVI, 133, 148, 177,  
194, 206.  
Alexandre d'Aphrodisias, 137.  
'Alî, 103, 159.  
Âloûsî (Maḥmoûd), XXIV.  
Aloûsî (No'mân), 178, 183.  
Amedroz, xv.  
'Âmîr-ibn Qays, 89.  
Anaxagore, 137.  
Anṣârî, 141.  
Anselme (S.), 137.  
Aqṭa' (Aboû Ya'qoûb), IV.  
Aristote, 137.  
Ash'arî, 136, 145, 152-155, 160, 171,  
173, 128.  
Ashwârî, 197.  
Asîn, 162, 219.  
'Aṭṭâr, III, XIX, 149, 170, 176, 178,  
Averroès (voir Ibn Roshd).  
'*Awḍrif al ma'drif* : voir Sohrawardî  
(Omar).

*Awṣḍf al ashṛḍf* : voir Tôûsî.  
'Azâzîl, XVIII, XXIII, 6, 96, 184.  
'Azâzyayîl, 90.  
Azdî (Aboû 'Omar), v.

#### B

Baghdâdî (Abd al Qâhir), III, XXIV, 97,  
145, 151, 159, 171, 172, 174,  
— (Majd al Din), 178.  
*Bahjâb* : voir Shattânawfî.  
aboû Bakr, 2, 105, 193.  
Bakrî, 146.  
Balkhî, 135.  
Bandanîjî ('Îsâ al), 182.  
Bâqilânî, 94, 153, 155, 173.  
Baqlî (Roûzbahân al), II, III, VIII, XIX,  
XXII, 1, 43, 79-108, 127-129, 132,  
134, 136, 142, 146, 148, 151, 153,  
159, 160, 161, 163, 164, 166, 167,  
168, 170, 171, 173, 175, 176, 178,  
184, 185, 194, 199, 207.  
Bashshâr, 172.  
Baṣrî (Ḥasan), 152, 153, 155, 163.  
Bâṭinîyah, 155.  
Bayân ibn Sam'ân, 171.  
Baydhâwî (ibn 'Âṣim), XVI.

Benincasa (Orsola), 175.  
*biddyah*, xvi (voir Ibn Bâkoûyeh).  
 Biroûni, II, III, 132, 135, 136, 149, 197.  
 Bistâmi (Aboû Yazîd), 85, 136, 176-177.  
 Blochet, 166.  
 Bokhâri, 178.  
*Bolbol Nâmeh* : voir 'Attâr.  
 Bonân, 161.  
 Bonânî (Thâbit), xviii.  
*Bostân al ma'rifah*, viii, xii, xiii, xiv, 7, 69-78, 105.  
 Bostânî (Boṭros), 177.

## C

*cheikhisme*, 149.

## D

Dahabî, vi, 170.  
 Danon, 191.  
 Daoûwânî, 173.  
 Daqqâq, 133, 138, 156.  
*ḍayl idrîkh Baghdâd* : voir Ibn al Najjâr.  
 Daylami, 130.  
*ḍayrat al ma'drif* : voir Bostânî.  
 Dhirâr, 152.  
 Dieterici, 131, 134, 174.  
 — cfr. Fârâbî.  
 — cfr. *Théologie*...  
 Dimishqî (Aboû 'Amr), 162.  
*ḍiwdn ash'ar mondjât*, III.  
 — *shams al haqdyq*, 178.  
 Doutté, 174, 191.  
 Dozy, 108, 138.  
 Druses, 138, 139, 150, 164, 166, 185.

## E

*Epist. Pauli*, 148, 154, 170, 208.  
 Etheridge, 197.  
*Evangelium Joannis*, 80, 208.  
 — *Matthaei*, 186, 197.

## F

Fânî, 198.  
 Fânsoûrî, 179.  
 Fârâbî, 142, 149, 174

Fâris-ibn-'Îsâ, 93, 136, 151, 152, 154, 155, 163, 168, 169, 176, 195, 197.  
*farq* : 152, 154, 155, voir Baghdâdî ('Abd al Qâhir).  
 Fasawî, 174.  
 Fayyâdh, 159.  
*fihrîst (Kitâb al)* I, IX, XV.  
 Fir'awn, x, 6, 93, 94, 170, 172, 173.  
*foṣoûṣ al hikam* : voir Ibn 'Arabi.  
 — *fi al hikmah* : voir Fârâbî.  
*fotoûḥât al Makkiyah (al)* : voir Ibn 'Arabi.  
 Foûlî, 197.  
 Friedländer (Isr.), 140, 159.

## G

Gfrörer, 184.  
*gharîb al ḥadîth* : voir Ibn al Athîr.  
*ghayât al soroûr* : voir Jildakî.  
 Ghazâlî, xiv, 93, 110, 126, 127, 131, 136, 177, 179, 182, 194, 197.  
*ghonyah...* : voir Kilânî.  
 Gibb, 178.  
 Goldziher, xi, 13, 49, 110, 150, 165, 219.  
*Golsbân i radz* : voir Shâbistârî.  
 Gorgânî, 126.  
 Graf, 131.

## H

*ḥadîth*, 81, 83, 93, 94, 98, 100, 105, 109.  
 Hadhramî, vi.  
 Hâfiẓ, 178.  
 Hâjj Khalîfah, vii, 142, 206.  
*ḥall al romoûz*, 178.  
 Hallâj, passim  
 — cfr. *Hosayn ibn Manṣoûr*.  
 Hamawî, 140.  
 Hamd, v, vi, 206.  
 Hâmid-ibn al 'Abbâs, v, xiii.  
*ḥâ mîm al qidam*, I, 173.  
 Hanbalites, 128, 152, 153, 155, 189.  
 Hanéfites, 151-153.  
 Aboû Hanîfah, 171.  
 Harawî, II, 94, 133, 138, 151, 174, 177, 206.



Ḥarīrīyah, 130.  
 Hartmann (M.), 219.  
 abou Ḥāshim, 152.  
 Ḥāshimī, xi.  
*ḥatḥ al astār* : voir Nābolosī.  
 Hénoch, 184.  
*Ḥildj Nāmeh*, iii.  
 Ḥimṣī, 174.  
 Hishām-ibn al Ḥakam, 152.  
 abou al Hoḍayl, 197.  
 Hojwiri, ii, xviii, xix, xx, 79, 136,  
 139, 162, 168, 185.  
 Ḥolmānīyah, 171.  
 Ḥolwānī, 148.  
 Ḥorayfīsh Makki, iv.  
 Ḥosayn (vide *Ḥallāj*).

## I

Iblīs, x, xii, xviii, xxi, xxiii, xxiv, 5,  
 6, 88-94, 96-99, 128, 169, 171, 172,  
 184, 185.  
 Ibn ‘Abbās, 142.  
 — Abī al Khayr, 132.  
 — Abī Ṭāhir, iii.  
 — ‘Adī, 131.  
 — ‘Arabī, iii, ii, xxi, 79, 85, 93, 128,  
 137, 139-146, 150, 151, 153,  
 157, 158, 161, 166, 167, 169,  
 170, 173, 174, 179, 182-184,  
 191, 193, 194.  
 — ‘Atā, iii, 110, 133, 154, 156, 159,  
 171, 186, 189, 195.  
 — al Athīr, 207.  
 — Bāboūyeh, 132, 154, 155.  
 — Bākoūyeh, iii, v, vi, xvi, 130, 170,  
 206.  
 — Barrajan, 126, 153.  
 — Bishr, v.  
 — al Dā‘ī, 71, 73, 129, 131, 136, 151,  
 177.  
 — al Dobaythī, 134.  
 — al Fāridh (‘Omar), 133, 139, 146.  
 — Fātik (Ibrāhīm), 130, 133, 148, 206.  
 — Gebirol (Salomon), 150.  
 — Ḥanbal (Aḥmad), 129, 136, 153,  
 193.

Ibn Ḥāyīṭ (Aḥmad), 161, 197.  
 — Ḥazm, xv, 80, 151, 155, 159, 160.  
 — ‘Īsā (‘Alī), v.  
 — al Jawzī, 98.  
 — Jonayd, viii, xxii.  
 — Khafif, x, 130, 138, 151.  
 — Khaldoun, 178.  
 — Khallikān, 147.  
 — Kirām, 154, 128.  
 — Kollāb, 152, 128.  
 — Mājah, 174.  
 — Maṣṣūf (cf. Ḥallāj), xx, 136.  
 — al Mortadhā, 172.  
 — Mousā, 148.  
 — al Nadīm, xv.  
 — al Najjār, xxi.  
 — Paquda, 150.  
 — al Qāriḥ, 174.  
 — al Rawandī, 142, 197.  
 — Roshd (Averroès), 150.  
 — — († 520/1126), 156.  
 — Sālim, xiii, xiv, 146, 147, 195.  
 — Sam‘oūn, xv.  
 — Sawdagīn, 151.  
 — Shabīb, 172.  
 — Shaybān, 170.  
 — Sīnā (Avicenne), 137.  
 — Taghribirdī, 206.  
 — Taymiyah, iv, 130, 162, 178, 183.  
 — Wāsi’, 89.  
 — Zanjī, xiii, 155.  
 — Zaydoūn, xxi.  
*iḥyā’ ‘olūm al dīn* : voir Ghazālī, xiv,  
 177, 187.  
 ‘Ijlī, 161.  
*ikhrāj al ṣūfā (rasāyl)*, 131, 134.  
 Imāmītes, 135, 152, 153, 156, 160.  
*insān al kāmīl (al)* : voir Jilī.  
 Iṣfahānī (ibn Dāoūd), v.  
 Is‘arāyīnī, 137.  
 Isrāfīl, 90, 134.  
 Iṣṭakhrī, 135, 161.  
*iṭḥāf al ṣādah* : voir Sayyid Mortadhā.  
*i’tiqāddāt al imāmīyah (al)* : voir Ibn  
 Bāboūyeh..  
 ‘Iyādh, 179.

Jabartî, xxiii.

Ja'far Sâdiq, 126, 151, 153, 159, 164, 165, 199.

Jahmites, 156.

Jâkoûs Kordî, 1.

*jald al 'aynayn* : voir Aloûsi (N.).

Jâmî, II, VII, XV, 133, 178, 206.

*jdmi 'al anwâr* : voir Bandanîjî.

Jean de Saint-Samson, 132.

Jésus ('Isâ), 96, 130, 143, 154, 161, Jildakî, IV, XXII, 178, 199.

Jilî ('Abd al Karîm), xxiii, 140, 174.

Jobbâl (aboû 'Alî), 145, 152, 154.

Jonayd, IV, V, VI, XVIII, 94, 103, 151, 152, 154, 156, 157-158, 168, 173, 175, 185, 194.

Jorjânî, 79.

## K

Ka'bi (ibn Khams al), 161, 163, 175.

— (aboû al Qâsim), 145.

Kalâbâdî, II, XIII, XIX, 83, 89, 110, 147, 151, 155, 161, 165, 167, 168, 169, 189-191, 194-196.

Kalbi († 246/860), 129.

*Kalimat al taṣawwuf*, XVIII.

Kamâlpâshâzâdeh, 150.

*Kashf al ḥojob* : voir : Ibn 'Arabî.

— *al mahjoûb* : voir Hojwâtî.

Kâshî, 79, 167.

Kâshîf, 170.

Kasirqî, 95, 178.

Kattânî, 156.

Kawrânî, xxiv.

Kayyâl, 149.

Khâlidî, 173.

Khârijites, 97, 154.

Kharkoûshî, 89, 133.

Kharrâz (aboû Sa'îd), 132, 146, 171, 194, 207.

*Khatam al awlâdyd*, xv.

Khaṭṭb, VI, XIII, 134, 136, 170.

Khawwâs, v.

Khayyâf, 145, 172.

Khidhr, 93.

Khorqânî, 176, 177.

Khoûbmasîhîs, 154.

*Kibrîl al aḥmar (al)* : voir Sha'rawî.

Kilânî ('Abd al Qâdir), 93, 126, 131, 138, 146, 154, 159, 164, 165, 170, 172, 179, 180-182, 193.

Kindî (famille des), 174, 186.

— (Égypte), 206.

Kirâmîyah, 139, 151, 154.

Kirmânî, III, 167.

*Kitâb al madhmûn...*, 182.

— *ilâ Manbijî* : voir Ibn Taymiyah.

— *al noqaṭ*, 185; voir : *Druses*.

— *al qoṭb* : voir Ibn 'Arabî.

— *al ṣayḥûr* (voir table II).

— *al shûmil*, 151.

— *al sharḥ* (Sahl).

## L

Lâri, 133.

*Latâyf al isḥârât..* xvii.

Le Châtelier (A ), 198.

*Lisân al 'arab*, 185, 207.

Littre, 166.

Lulle, 166.

## M

*ma'ârij al sdliktn* : voir Ghazâlî.

Macdonald (D.), 175.

Maghribî (Aboû 'Othmân), 127, 161, 163, 164, 171.

Maḥallâtî, iv.

*majâlîs al moṣṣminîn* : voir Shoûshtarî.

Makkî ('Amr al), iv, 127.

— (aboû Tâlib al), xiv, xviii, 126, 133, 146, 147, 151, 153, 163, 165, 167.

Mâlinî, 161.

Mallarmé, 199.

*al Manâr*, 135.

Manichéens, 131, 149.

*manṭiq al ṭayr* : voir 'Attâr.

Maqdisî ('Izz al Dîn), III, xviii, xxi, 89, 130, 146, 178.

*maqṣad al asnâ (al)* : voir Ghazâlî.

Marie (Maryam), 160.

*masāʾil okhrawiyah* (*ajwibah... fi*), 136.  
 Mas'oudī, 151, 159.  
*mathnawī-i-mi'nawī* : voir Roûmī (J.).  
 Mātoridī, 151, 152.  
*mawdūʿif*, xxii.  
*mishkāt al anwār* : voir Ghazālī.  
 Miṣrī (ibn al Ḥaddād), 187, 206.  
 — (ibn Aḥmad), 187.  
 Mo'ammir, 145.  
 Mofawwidhah, 159.  
 Moḥammad, xi, 2-5, 80, 83, 85-89, 126, 128, 140, 154, 158, 159-161, 182.  
 Moḥāsibī, 152, 157.  
 Moïse (Moûsā), 3, 5, 81, 90, 91, 93, 134, 161, 163, 165, 181.  
 Mojāhid, 142.  
*monqīḍ min al dhalāl* (al), xiv.  
*moqaddamah* : voir Ibn Khaldoun.  
 Mordār, 151, 154.  
 Morjites (Morjīyah), 153, 154, 171, 172.  
*morūj al dahab* : voir Mas'oudī.  
 Mosaffar Sibṭī, iv, 182.  
*mosāmarāt* : voir Ibn 'Arabī.  
 Moslim, 167.  
 Mo'tazilah, 97, 128, 151-154, 185, 187.

## N

Nābolosī, 139, 146, 167.  
*nafahāt al ons...*, ii, vii, voir Jāmi.  
 Nahāwandī, 195.  
 Nahrjoūri, v, 194.  
*nashwat al modām...* : voir Aloūstī.  
*nāṣiḥat...*, 178.  
 Nasīmī, 178.  
 Naṣrābādī, 137.  
 Nawbakhtī, 154.  
 Naẓẓām, 137, 145.  
*naẓm al soloūk*, 139.  
 Nicholson, xviii, xix, 79, 108, 136, 162, 168, 219.  
*nojoūm al ẓāhirah* (al), 206.  
 Noṣayris, 138, 139, 159, 168.

## O

'oloūm al haqāyq, 141.  
 'Omar, 81, xx.  
 Oshuānī (al), v.  
*Otholoūjiyā* (cfr. « *théologie...* »).

## P

Patanjalī, 132, 136.  
 Probst, 178.

## Q

Qabale (Qabalah), 149, 197.  
 Qābidh, 154.  
 Qādiriyān, 180.  
 Qaḥṭabī, 167.  
 Qalānisi, 128.  
 Qannād, 171.  
 Qārī, 170, 178.  
 Qaṣṣār, 182.  
*al qawā al sadīd...*, iii.  
 Qayṣari (Dāoūd), 130, 167.  
 Qazwīnī (aboū Yoūsof) iii, 177.  
*Qordn*, xi, xii, xvii, xx 1, 2, 4, 80-81, 83, 88, 91-95, 98, 99, 105-107, 144, 146, 155, 158, 163, 166, 173, 180, 181, 186, 190, 207.  
 — voir *table*, p. 109.  
 Qoshayrī, ii, xvii, xviii, 103, 110, 43, 127, 141, 167, 170, 171, 173, 175, 189, 193, 198, 206.  
*Qostās* (al), 159.  
*Qoūt al qoloūb* : voir Makki (aboū Ṭālib), x, xiv, 93, 126, 133, 146, 147, 151, 153, 154, 155, 171, 172.

## R

Rāzī (Fakhr al Dīn), 165.  
 — (Moḥammad-ibn Zakaryā), 149.  
 — (aboū al Qāsim), 153.  
 — (Yoūsof), 185.  
 Razzāz, 206.  
*Revue de l'Histoire des Religions*, i, vii, xxii, 184.



- Revue du Monde Musulman*, 149.  
 Rieu, VII, 9.  
 Rinkes, 179.  
*risalat al Dâoulwânî* (voir ce nom).  
   — *al Kindî* (id.).  
   — *al Qoshayrî* (id.).  
   — *fî al safar* : voir *Baghdâdî* (Majd al Din).  
*riwâ'iyât shafî'iyyât*, III.  
*românîx.. al lâhoûtiyyah* (al), 177.  
 Roûmî (Aḥmad), 178.  
   — (Jalâl al Dîn), 166, 173, 178.
- S
- Šâbî (Hilâl, *fragments*, éd. Amedroz), II.  
 Šafadî, XXI.  
 Sahl Tostarî, IV, XIII, 85, 93, 151, 152, 153, 154, 157, 169, 195.  
 Šalimîyah, X, XIII, 93, 126, 131, 136, 138, 146, 151, 153, 154, 155, 159, 164, 169, 172, 176.  
 Sallâmî (= Shokrî Aloûsî), 197.  
 Samnânî, 170, 178.  
 Saqalî, 195.  
 Sarrâj (aboû Bakr), 185.  
   — (aboû Naṣr), 182.  
 Satan (cfr. *Iblîs*), 97, 105, 170, 184.  
 Šaydalânî, 139.  
 Sayyârî, 146, 159, 164.  
 Sayyid Mortadhâ, 162, 179.  
 Seybold, 150, 166, 185.  
 Šâbistârî, 178.  
*shadd al izar*, VIII.  
 Šâfi'î, 161.  
 Shahrastânî, 142, 145, 147, 151, 154, 158, 171, 172, 193.  
 Shahrâzouîrî, 177.  
*Shâmil* : voir *Kitâb*, 154.  
 Sha'râwî, X, XIII, XVIII, X, 89, 133, 151, 154, 163, 168, 173, 178, 187.  
*sharḥ al arba'in* : voir Roûmî (A.).  
   — *ḥal al awliyd* : voir Maqdisî.  
   — *khoṭbat al bayḍn*, 198.  
   — *Kitâb al hojob* : voir Qaysarî.  
   — *al marudqif*, XXII.  
*sharḥ al shifâ* : voir Qârî.  
   — *al ṭawâsin*, VIII, 79-108.  
 Shâshî, 206.  
*shafî'iyyât*, II, VII, XIX, 1, 2, 3, 79-108, 176-177, 178.  
 Shaṭṭanawfî, 180.  
 Shî'ah, 154.  
 Shibli, III, XXIII, 136, 146, 174, 198.  
 Shoûshtarî, 177.  
 Sibṭ Ibn al Jawzî, 141.  
 de Slane, 147.  
 Snouck Hurgronje, 179.  
 Sohrawardî ('Omar), 138, 178, 187.  
   — (d'Alep), II, VII, XVIII, XIV, XXII.  
 Solamî, X, XIII, XI, 110, 127, 129, 130, 133, 136, 137, 141, 146, 148, 151, 155, 159, 160, 163, 168, 171, 174, 175, 176, 186, 187, 189, 190, 196, 197, 199, 206.  
 Šouîlî (aboû Bakr), 155.  
 Sowaydî, 166.
- T
- ta'arrof* : voir Kalâbâdî  
*ṭabaqât*.. cfr. Harawî, Sha'râwî, Solamî.  
 Ṭabarî (aboû Hâtim), 134.  
   — (aboû Ja'far), 206.  
*tabṣirat*, 71, 73, 152, 153, 154, 173 : voir Ibn al Dâ'î.  
*taḍkirat al awliyd* : voir 'Aṭṭâr.  
*taflîs Iblîs*, XXI, 45-47, 53, 55  
*tafsîr*.. cfr. Baqlî, Solamî.  
*taḥḍîb al asrâr* : voir Kharkoûshî.  
 Tâhirbeg, 144, 191.  
*tâṭiyah (kobrâ)* : voir *naẓm al solmûk*.  
*tajjalliyât* : voir Ibn 'Arabî.  
*talbîs Iblîs*, 98  
*talwîḥât*, XXII.  
 Tanoûkhî (Moḥassin), III, XI, 185.  
*ṭarîkh Baghdâd* : voir Khaṭîb.  
   — *al Hind* : voir Biroûnî.  
   — *al Islâm* : voir Ḍahabî.  
*ṭâ sîn al azal*, IX, XV, 5, 41-55, 87, 146, 173.

*lawâsin* : passim.  
*« théologie d'Aristote »*, 156, 162.  
 Tholuck, 150, 173.  
 Thomâmah, 152.  
*Thora*, 148, 149, 184.  
 Tilimsânî, xxii, 178.  
 Tirmidî, xv, 110, 153, 154, 156, 158,  
 161, 170, 175.  
 Tortoshî, 197.  
 Tûsi, 162, 178.  
 Trasmiera, 175.  
 Tshîshî, 180.

## V

Vaîsheşika, 149.

## W

Warrâq, 131.

Wâsiî (abou Bakr), 1, 136, 151, 159,  
 168, 171, 173.  
 Waîwâl, 134.

## Y

Yâfi, 136.  
*yawdqit* : voir Sha'râwî.  
*yoga sutra* : voir Patanjali  
 Younos Samarrî, 147, 172.

## Z

Za'barânî, 133.  
 Zâhirites, 152, 160.  
 Zanâdiqah, xix (voir Manichéens), 172.  
 Zaydites, 154.

## II. — TABLE DES TERMES TECHNIQUES (IŞTILÂHÂT)

## A

abad (opp. à azal), 1, 85.  
 abadîyah, 88.  
 'adl, 152, 153.  
 'ajz, 105  
 'âlam al ajsâm, 142.  
 — al arwâh, 142, 146.  
 — al ghayb, 142.  
 — al shahhâdah, 142.  
 'âlim rabbânî, x, 4.  
 amr, 88, 91, 100, 142, 145-150, 153,  
 186.  
 ana al Haqq, x, xxii, xxiv, 81, 92, 95,  
 140, 170, 173-184, 207.  
 anânîyah, 95.  
 annî, 162.  
 'aql, 83, 136, 150, 154, 158, 195-196.  
 'ardh, xxi, 131, 141-145.  
 'ârif 183.  
 âyât, 102, 161.

ayn, xiv.  
 'ayn, 88.  
 — al jam' 80, 88, 109, 146.  
 aynîyah, 96.  
 azal, 1, 7, 85, 98, 104, 130.  
 azaliyah, 152.

## B

balâ, 147.  
 baqâ (opp. à fanâ), 98, 182.  
 Bârî, 174.  
 basmalah, 153.  
 bâtin (opp. à zâhir), 91, 97.  
 ba'yah, 155.  
 bayn, 85, 162.  
 baynounah, 95.  
 bo'd (opp. à qorb), 95.

## D

dalâlah, xxii.  
 daîl, 151, 155.

ḡāt, 81, 152, 188.  
 da'wā, 170.  
 dayhoūr, XXI, 141, 142.  
 dāyrah, 3, 166, 186.  
 (dhamāyr), 101.  
 dhamīr, 101, 165, 133.  
 dhimn, 102.  
 ḡikr, 155, 156, 169, 198.  
 dīn, 93.  
 donoūw, 85.

## F

fahm, 3, 5, 88, 104, 167.  
 fanā (opp. à baqā), 155, 156, 162, 182.  
 fardāniyah, 83, 88.  
 fardh, XXI, 141, 144, 155 (loroūdh).  
 fāsiq, 153.  
 fikr, 156, 169, 190.  
 fi'l, 152, 188.  
 fotoūwah, 170.  
 foūwād, 133.

## G

ghayb, 97.

## H

ḡadath (opp. à qidam), 103.  
 ḡadhrāh, 98, 183.  
 ḡājj, 155.  
 ḡāl, 97, 152 (ahwāl).  
 ḡālah, 84.  
 hamm, 97.  
 ḡaḡiqah, 88, 95, 155 (ḡaḡāyq), 175.  
 Haqq (al), 138, 174, 175, 180, 183.  
 ḡaqq (opp. à bāḡil), 153, 175, 184.  
 haykal, 131.  
 ḡikmah, 83, 98, 99, 186.  
 himmah, 82, 84.  
 ḡojjah, 155.  
 ḡoloūl, XX, 81, 101, 103, 104, 106,  
 125, 126, 132-133, 152, 154, 155,  
 176, 187, 194, 199.  
 ḡoroūf, 142, 152, 189.  
 hoūwa hoūwa XXIII, 7, 88, 129-131,  
 140, 171, 175, 187, 189, 193, 198,  
 208.

hoūwi, 204, *comp.* « anni ».  
 hoūwīyah 102.

## I

'ibādah, 152, 155, 162.  
 'ibārah, 155.  
 ibtilā, 147.  
 ifrād 88, 103, 168, 169.  
 ihtijāb, 186.  
 ijmā', 154.  
 ikhtiyār, 152.  
 iktisāb, 152.  
 ilhām, 125.  
 'ilm, 88, 104, 156, 175 ('ilm ladonī),  
 194-196.  
 iltibās, 88, 95, 98.  
 imāmah, 154, 164.  
 imtizāj, 135, 194.  
 infirād, 89, 91, 164, 129, 130.  
 inḡiḡāl, 102.  
 insān kāmil, XXIII, 130, 140, 141  
 irādah, 7, 88, 1, 145-150, 153, 186,  
 188.  
 'irfān, 99, 103, 105.  
 ishārah, 102, 155.  
 ishrāq, 177, 195.  
 isḡāt al wasāyt, 155.  
 ism, XIII, 153, 145 (asmā).  
 ism a'zam, XV, 153, 193.  
 istidlāl, 81.  
 istiḡā'ah, 152.  
 istiḡnā, 153.  
 ittiḡād, XX, 178.  
 ittiḡāl, 102.  
 iymān, 154, 172, 173.

## J

jabroūt, 84, 86, 108.  
 jam', 144, 186.  
 jihāt, 7, 104.  
 jismānī, 142.  
 joz, 171.

## K

kabīrah, 153.  
 kāfir, 154, 172.



kalâm, 7, 128, 188.  
 karâmât, 154.  
 kasb, 152.  
 kawu, 102, 104.  
 khalq, 104, 142, 174.  
 khalq af'âl al 'ibâd, 145, 152.  
 khollah, xiv.  
 kibryâ, 100.  
 kitmân, 93.  
 kofr, 95, 100.  
 kon, 167.

## L

Lâ, 99-100, 104, 190.  
 lâhoût, 106, 130-138, 142, 144, 152,  
 176.  
 Lawlâka, 89, 135.  
 lotf, 88.

## M

mafhoûmât, 7, 104.  
 maf'ouât, 101, 103.  
 majdoûb, 81.  
 makr, 171.  
 malkoût, 81, 84, 86, 98, 108, 131, 186.  
 mâ'loûmah, 7, 104, 186.  
 ma'nâ, 104, 152 (ma'ânî).  
 maqâm, 85.  
 ma'rifah, xiii, xiv, 7, 105, 142, 156,  
 194-196.  
 ma'roûf, 105.  
 marsoûmât, 102.  
 mashhoûd, 140, 144.  
 mashîyah, 6, 98, 99, 100, 145, 148,  
 150, 152, 186, 188, 196.  
 mawâjîd, 137, 192.  
 mîm, 4, 85, 86, 168.  
 modabbir, 159.  
 modhmar, 101.  
 mohibb, 154.  
 molk, 86.  
 monâfiq, 154.  
 morâdât, 188.  
 moûmin, 154, 172.  
 mowahhâd, 5, 101.  
 mowahhîd, 89, 5, 6, 97, 101, 172.

## N

nabî, 160.  
 nafal, 144, 155 (nawâfil), 156.  
 nafi al tashbih, 152.  
 nafi wa ithbât, 7.  
 nafs, 83, 136.  
 nakirah, 99.  
 nâsoût, 106, 130-138, 142, 144, 152,  
 176, 198.  
 nâtiqah, 102, 132.  
 nawâl, 1.  
 nokat, 108.  
 noqlah, 4, 84, 166, 196.  
 noûr, 153.

## O

'oboûdiyyah (opp. à roboûbiyah), 100.

## Q

qâb qawsayn, 85, 166.  
 qadar, 98, 100, 173.  
 qadhâ, 186.  
 qadîm, 128, 136.  
 qahr, 88.  
 qalb, 83, 102, 133, 197.  
 qidam, 98, 169.  
 qodrah, 83, 99, 186.  
 qorû (al) qorb, 90.  
 qormos, 108.

## R

rasoûl, 160.  
 risâlah, 161.  
 roboûbiyah, 85, 93, 95, 100, 101, 174.  
 roûh, 83, 125, 132-137, 141 (arwâh),  
 152, 167, 196.  
 roûyat (al dât), 152.  
 roûhânî, 142.

## S

şabr, 156.  
 şafâ (şafwah), 3, 81, 104.  
 sâlik, 81.

şawm, 155.  
 şayhoûr, XXI, 131, 141, 142.  
 şafâ'ah, 155.  
 shahâdah, 151, 155.  
 shâhid, 81, 84, 140, 144, 154.  
 shâhid-ânî, XXIII, 131, 154, 175.  
 shajarah, 165.  
 shakş, 130.  
 sharî'ah, 95, 155.  
 sharham, 185.  
 sha'sha'ânî (noûr), 138.  
 shaîh, 108.  
 shirk, 92, 93.  
 shokr, 156.  
 şidq, 138.  
 şifah, 81, 100, 101.  
 şifât 82, 126, 152, 179, 188.  
 simâ', 127.  
 simiyâ, 191.  
 sirâj, 2, 80, 158.  
 sirr, 85, 93, 165, 183.  
 siwâ, 162.  
 sobhânî, 85, 176-177.  
 sonan, 140.  
 şoûfî, 175.  
 şoûrah, 129, 130

## T

tâ'ah, 145.  
 tadallî, 98, 167.  
 tafakkor, 81.  
 taîrid, 5, 88, 168.  
 tafriqah, 93, 144.  
 tahayyor, 82, 84.  
 tahqiq al haqâiq, 155.  
 tajallî, 1, 86, 94, 98, 127, 129, 155, 163.

tajawhor, 178, 199.  
 tajrid, 5, 93, 168.  
 taklif, 155.  
 takwîn.  
 talbîs, 98.  
 talwîn.  
 tanzîh, XVI, 6, 7, 81, 145, 187, 193, 194.  
 taqdîs.  
 tashbîh, 188.  
 ta'tîl, 174.  
 tawâsin, 1, 2, 3.  
 tawallod, 152.  
 tawbah, 145.  
 tawhîd, 5, 6, 7, 88, 89, 92, 93, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 138, 151, 162, 165, 168, 172, 182, 186-189, 198.  
 tilâwah, 164.  
 toûl (opp. à 'ardh), XXI, 131, 141-145.

## W

wa'd (et wa'id), 153.  
 wahdânîyah, 83, 95, 100.  
 wahm, 97.  
 wahdat (al wojoûd), XXIV, 92, 162.  
 wajd, 137.  
 wâlî, 154, 156.  
 wasâyt, 93, 155.  
 waswasah, 97.  
 wilâyah, 156.

## Z

zâhir (opp. à bâîin), 91, 97.  
 zakât, 155.  
 zindîq, 4, 173 (zanâdiqah).  
 zohoûr, 130.

## CORRECTIONS AU TEXTE DES « ṬAWÂSÎN »

Je dois remercier notre maître, le Dr Ignace Goldziher, pour les précieuses indications que j'ai eues de lui sur le texte arabe. D'opportunes remarques de M. Mirzâ Moḥammad Khân Qazwîni ont amélioré mes lectures de la traduction persane<sup>1</sup>. Je donne ici les corrections qui viennent de m'être communiquées par MM. Martin Harlmann (*H*), Reynold A. Nicholson (*N*) et Miguel Asín Palacios (*P*). Je les en remercie profondément.

10 A 11 :	أَنْدَلَّ	(N) أَنْذَرَ	31 A 4 :	وَافِر	(N) بِسِيطَ
10 A 14 :	رفقه	رافقه	32 B 6 :	شهود	(N) مشهود
12 A 10 :	رفیه	(N) رفیقہ	32 B 12 :	پیروردش	(N) پیروردش
13 B 11 :	زبد	(N) زیر	33 A 8 : (et B 9) :	مصافات	(?)
14 A 4 :	أَطْلَع	(N) أَطْلَع	33 B 5 :	شست	(N) شکست
14 A 11 :	اوله	(N) أُوْلَى	33 A 4 :	أَقْلَبَ	(N) أَقْلَبَ
19 A 6 :	خبر	(N) خَبَر	33 A 4 :	غاب	(N) غِبَّ
22 A 12 : texte altéré		(N)	37 B 13 :	با فهم	(N) تا فهم
22 A 16 :	اهلّ	(N) أَهْلًا	38 A 9 :	و الْأَهْلُ	à mettre en
23 A 9 :	برزه	(N) بَذْرَة	tête du § 35, ligne suivante (N).		
24 B 13 :	برگزیده	(N) بَرگزید	38 B 12 : lire :	و نه تمیز	
30 B 12 :	جواز	(N) چو از	41 A 11 :	ما نظر	(H) نظر؟

1. M. Mirzâ Moḥammad Khân Maḥallâlî avait bien voulu reviser avec moi le texte C (commentaire) en 1911.

2. Lire : page 10, colonne A, ligne 11.



41 B 12 : ننگرست (H)	60 A 4 : لَانَهُ (H, N)
42 B 14 : پُرسِش (H, N)	60 A 7 : ضمير (N)
43 A 3 (B 3) : واحد (H)	60 A 7 : لَانِي (H, N)
47 A 5 : اخلي (N)	60 A 8 : بل + في (H)
47 B 1 : نكنند (N)	60 B 7 : ضمائر عاير (N)
48 A 1 : قَبَحَنِي (H)	61 A 5 : يُحَدِّد (H, N)
50 A 12 : يَرَاء (H)	61 A 9 : تصحح تصحان (H)
50 B 8 : آن (N)	61 B 10 : كه + كويم (H)
51 B 16 : بر (N)	62 B 10 : مقولة مقوله (N)
52 A 4 : لعلو (H)	65 B 7 : و à supprimer (H)
52 A 5 : الزيادة (H)	67 B 8 : + حح (sous le dessin).
52 A 6 : زيادته (H)	68 B 4 : ' à supprimer.
52 A 6 : ازاده (H)	70 A 4 : و + الوراء (P)
53 A 5 : العمل (P)	71 A 17 : عرفنى عرفنى (H)
56 B 6 : و à supprimer? (P)	73 A 3 : يعرف + كيف (G, H)
56 B 13 : لالى (H)	75 A 7 : المشقوق à transposer
58 A 4-5 : في... عنه (H)	après le و de la ligne sui-
58 A 12 : الموحد (H)	vante (H).
58 A 13 : الموحد (H)	78 A 4 : بقيت بقية (N)
58 B 7 : کرد اينست (N)	78 A 8 : اليناس اليناس (H)
59 A 12 : الحدة (H, N)	

## ERRATA

Au point de vue typographique, le texte des « Tawâsin » contient un certain nombre d'erreurs :

1° La copule و a été laissée isolée en fin de ligne (9 A 6, 11 A 13, 20, 12 A 12, 13 A 8, 18, 17 A 1, 22 A 2, 41 A 9, 45 A 14, 47 A 12, 51 A 5, 58 A 4, 71 A 15, 73 A 4, 75 A 3, 78 A 1, 78 A 4) — (P).

2° Des déplacements de points et de voyelles :

13 A 13 :	بَحْرَةٍ	(G, P)	44 A 1 :	التَّكْبِير	(P)
16 A 9 :	قَرَّاش	(P)	45 A 1 :	القُرب و البُعد	(P)
16 A 11 :	فَيَنْخَبِر	(P)	45 B 3-6 :	وَاجِدٌ ... سَاجِدٌ	(N)
18 B 14 :	بَدَان	(N)	45 A 4 :	مَخْضٍ	(H, N)
19 A 8 :	المُرَاد	(P)	45 A 12 :	رَفَعْنَا	(H)
20 A 1 :	فَلَحِقَ	(N)	45 A 13 :	أَفَرَدَنِي	(P)
22 A 17 :	كُلِّهِ	(N)	48 A 5 :	مُئَيَّتِي	(N)
27 B 4 :	أَرْبَعَةٌ	(N)	54 A 3 :	الْكِتَابَ	—
27 B 5 :	احْمَقَ	(N)	54 A 7 :	بَدَايَتِهِ	(P)
27 A 1 :	تَقْبَلُ	(N)	54 B 14 :	وَمِيضٍ	—
27 A 7 :	الْغَيْبَةِ	(P)	55 A 5 :	فُصْحَاءٍ	(P)
29 A 13 :	العَالِمِ	(P)	55 A 7 :	أَعْلَمَهُمْ	(P)
30 B 14 :	يُرِيدُ	(N)	58 B 6 :	‘بَيْنُونَتِ	(H)
31 A 7 :	لِلْأَيْنِ ... أَيْنُ	(N)	58 B 9 :	‘مَجْرَدِ	(H)
31 A 8-11 :	أَيْنُ ... أَيْنِ	(N)	59 A 8 :	الْمُتَوَحِّدِ	(P)
32 A 5 :	تَحْيِيرُ	(P)	59 B 7 :	supprimer ‘	(H)
34 A 13 :	مَعْنَى	(G)	60 A 14 :	بُتَيَّانِ	(N)
37 A 12 :	حَيْثُ	(N)	70 A 2 :	لِمَجْهُودِ	(P)
37 A 14 :	الْمَعْرُضِ	(N)	70 A 10 :	supprimer ‘	(H)
40 A 3-4 :	حَوَالِيهِ ... تَوَالِيهِ	(N)	76 A 3 :	تَحْتُ	(N)
40 A 6 :	دُونَهُ	(G)	77 A 8 :	بُتَيَّانَهَا	(N)
41 A 5 :	لَابَلَيْسَ	(G)	77 A 15 :	بَقِيَ	(N)
43 A 14 :	أَتَى	(P)			

## ERRATA

### DE L'INTRODUCTION ET DES NOTES

---

- P. x, n. 2, xviii, n. 5 : Sha'rânî, lire : Sha'râwî.
- P. xii, l. 1, اعذبك, lire : أُعَذِّبُكَ (N.),
- P. xv, n. 3, † 255/869, lire : † 285/898.
- P. xv, n. 3, xix, l. 18 : awliyâ, lire : awliyâ.
- P. 1, l. 3, ajouter : cfr. explications analogues d'al Qoshayrî, et d'al Mayboḍ (in Kâshifî, *tafsîr al mawḍhib*, in *Qor.*, XXVI, 1, XXVIII, 1).
- P. 89, n. 5, 136, lire : 135.
- P. 90, l. 16, ṣiddîqîn, lire : ṣiddîqîn.
- P. 90, n. 1, Khorâsân, Kbarkoûshî.
- P. 95, n. 7, ajouter : cfr. p. 162.
- P. 129, *hoûwa hoûwa*. Pour l'origine logique de ce terme, voir Averroès, *métaphysique* (*ma ba'd al ṭabî'ah*, éd. Caire, s. d., p. 12).
- P. 133, l. 3, « parallèles à ».
- P. 135, n. 5, 324/932, rétablir : 322/934.
- P. 151, n. 3, Harawî. Voir ses *manâẓil al Sâyrîn*, éd. Caire, 1327, p. 52.
- P. 153, l. 1, Wâsiṭî.
- P. 156, « *Théologie dite d'Aristote* », résumée, en réalité, des « Ennéades » de Plotin.
- P. 158, l. 13, al Tirmîdî, lire : al Tirmîdî.
- P. 158, l. 14, Tirmîdî, lire : Tirmîdî.
- P. 162, l. 18, « afin = que », lire : = afin que.
- P. 178, n. , ajouter : Fakhr al Dîn Râzî († 606/1209) : *al masâyl al khamsûn*, quest. XII (éd. Caire, 1328, p. 358).
- P. 182, l. 1, ajouter in fine : (1).
- P. 185, l. 18, « Hîjwîro » (*sic!*), lire : Hojwîrî.
- P. 186, l. 23, alors, lire : alors).
- P. 187, l. 4, le « hoûwa », lire : le « hoûwa »).
- P. 188, n. 5. La clause « *bors du temps* » fait allusion à la définition classique du *nom* (cfr. Ikhwân al ṣafâ, éd. Bombay, t. II, p. 107).
- P. 189, l. 12, « tawḥîd », lire : « fawḥîd »).
- P. 207, n. 2, † cfr. p. 168, n. 1.

N. — Les termes techniques arabes ont été traduits ici très approximativement ; se reporter au lexique de mon travail d'ensemble pour les mettre au point.

---



# TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
INTRODUCTION :	
Œuvres authentiques d'al Ḥallāj . . . . .	I
— supposées. . . . .	III
— apocryphes . . . . .	IV
Résumé de la biographie d'al Ḥallāj. . . . .	IV
KITÂB AL ṬAWÂSÎN :	
Établissement du texte : Les manuscrits . . . . .	VII
Citations anciennes . . . . .	IX-XXIV
Analyse des chapitres : Explication du titre . . . . .	1
Sommaire des chapitres . . . . .	2
Texte arabe et version persane . . . . .	9-78
Commentaire, par Roûzbahân al Baqlî . . . . .	79-108
Index du texte des Ṭawâsîn. . . . .	109-123
OBSERVATIONS :	
Théorie de la révélation et de l'inspiration. . . . .	125
Théorie du « Hoûwa hoûwa » . . . . .	129
— du « ṭoûl wa 'ardh » . . . . .	141
— de l' « amr » et de l' « irâdah » . . . . .	145
Tableau schématique du madḥab des motakallimoûn	
Ḥallâjîyah. . . . .	151
NOTES EXPLICATIVES du texte du « Kitâb al Ṭawâsîn ». . . . .	157
INDEX GÉNÉRAL. . . . .	209
CORRECTIONS ET ERRATA. . . . .	219



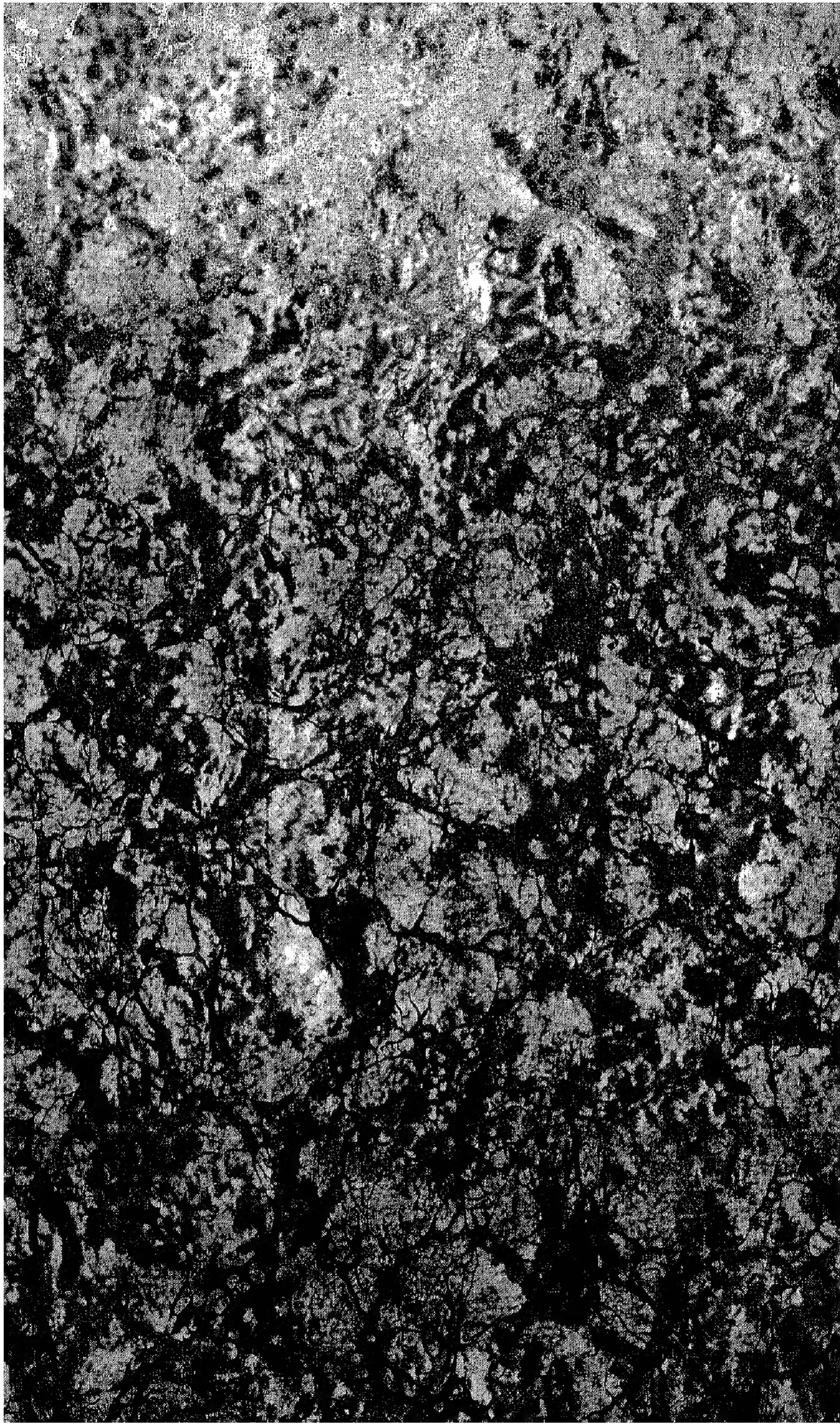












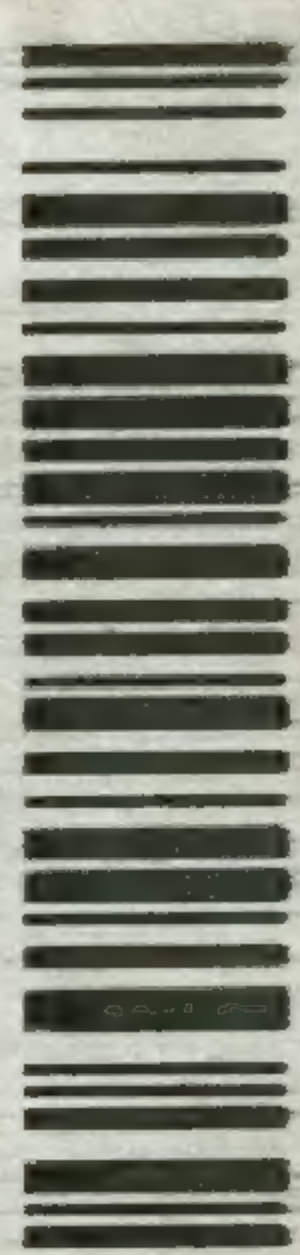








Библиотека Александра



0471348